

# المثل العَقْلِيَّةُ الْإِفْلَاقِيَّةُ

حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ  
عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدَوِي

الناشر

دار القلم  
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات  
الكويت

المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة

نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين ، المجلد رقم ١٢

# المثل الحَقْلِيَّةُ لِأَفْلَاطُونِيَّةِ

حققه وقَدَّم له

عبد الرحمن بدوي

شبكة كتب الشيعة



البياتمة  
مطبعة دار الكتب المصرية

١٩٤٧

shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

# فهرس الكتاب

صفحة

٦١ — ٧	تصدير عام ... ..
٢ — ١	مقدمة المؤلف ... ..

## الفصل الأول

### في المثل الأفلاطونية

١٥ — ٥	المبحث الأول في حدّ المثال وعدّ المذاهب فيه ... ..
٤٣ — ١٦	المبحث الثاني ... .. في ذكر حجج القائلين بوجود المثل ، وأجوبة القائلين بعدهما عن تلك الحجج
٤٦ — ٤٤	المبحث الثالث ... .. في ذكر أدلة القائلين بوجود المثل في التعليمات دون الطبيعات
٤٧	المبحث الرابع ... .. في أدلة القائلين بوجود المثل في الطبيعات دون التعليمات
٦٥ — ٤٨	المبحث الخامس ... .. في أدلة النافين لوجود المثل مطلقا في الطبيعات والتعليمات جميعا ، وأجوبتها
٨١ — ٦٦	المبحث السادس ... .. في أدلة القائلين بوجود أرباب الأنواع ، والأنواع الجسمية ، وهم أصحاب الإشراف
٨٢	المبحث السابع ... .. في أن المثال بعم كل كُلى

## الفصل الثاني

### في المثل المعلقة

٨٨ — ٨٥	المبحث الأول ... .. في شرح حقيقة المثال المعلق وكيفيته
---------	---

المبحث الثاني	... ..	٨٩ - ١٠٦
في الاستدلال على وجود عام المثال المعلق		
المبحث الثالث	... ..	١٠٧ - ١١٥
فيما يمكن أن يحتاج به على نفى المثل المعلقة بالبناء على أصول المشائين		
وذكر أجوبتها بالبناء على أصول الإشرافيين		

## الفصل الثالث

في أن الوجود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته باعتبار ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المذهب المسمى بالتحديد في عرف بعض الصوفية

المبحث الأول	... ..	١١٩ - ١٣٢
فيما يمكن أن يستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته		
المبحث الثاني	... ..	١٣٣ - ١٤٥
فيما يمكن أن يحتاج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته		

## ملحق

( ١ ) رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما ، لقصاب باشي زاده	... ..	١٥٠ - ١٥٢
( ٢ ) رسالة في تحقيق المثل الأفلاطونية ، لبيوك زاده	... ..	١٥٣ - ١٥٤
فهرس الأعلام الواردة في النص	... ..	١٥٥ - ١٥٧
فهرست أسماء الكتب الواردة في النص	... ..	١٥٨

## تصدير عام

لئن كان أرسطو قد احتلَّ مركزَ السيادة في الفكر العربي في أطواره الأولى إلى أن كاد يصير وحده صاحب التأثير فيه في القرنين الرابع والخامس ، فإنه لم يكن ثمت ما يدعو إلى استمرار هذه السيادة مدى طويلا : سواء من ناحية مذهبه ، ومن جانب الذين تلقوه . فروح مذهبه كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ، لأن روح هذا المذهب ذات طابع يوناني خالص ، فكان في الواقع أقرب تمثيلا للروح اليونانية من أفلاطون الذي سرى في مذهبه دمٌ شرقي أو شبه شرقي . ومن هنا كان أفلاطون ذا رَحِمٍ ماسية بالفكر الشرقي ، ومنه الروحُ العربية . وأولئك الذين تلقَّوا التراثَ الأرسطي بشُّراحه كانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقي العلمي . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِمَ بدماءِ أفلاطونية وأفلوطينية .

وهنا قد يتساءل المرء ، وله الحق ، : إذا كان ماذهب إليه صحيحا ، فلماذا لم يُحدث أفلاطونُ تأثيرَه الكاملَ منذ البداية ؟ ولماذا سرَّطان ما اكتسحه أرسطو ؟ والجواب عن هذا السؤال يسير : ذلك أن الدور الذي يمكن أفلاطونَ وأضرابه أن يؤثروا فيه غيرُ الدور الذي يمكن أرسطو ومن على شاكلته أن يكون لهم نفوذ فيه مبسوط . فأفلاطون يحدث أثره المسيطر في أدوار الابتكار والخصب الروحي ، لأن تأثيره من باطن ، بمعنى

أنه يهب المنفعل عنه قوة مولدة لأفكار جديدة ومذاهب جديدة ، بينما أثر أرسطو يظهر في أدوار العقم والتقليد والتحصيل والعرض التفصيلي للآراء ، لأن تأثيره من خارج ، إذ يقدم النتائج إليك مُعدة من قبل دون أن يجعلك تنفعل وإياه من باطن . فأولئك الذين يطلبون من المتقدمين مجرد قوة دافعة مُلهمة ، لانتائج مُعدة حاضرة ، يتعلقون بأفلاطون . وهؤلاء الذين ينشدون مذاهب ناجزة يتخذونها تقليدا وتحصيلا ، فلا يكون عملهم معها إلا مجرد الشرح والتفصيل والتحليل ، يلجأون إلى أرسطو .

والشاهد على هذا في الفكرين العربي والغربي في العصر الوسيط . ففي لحظة اليقظة الأولى للروح ، حيث يكون ثمت دافع إلى الابتكار : إما عن شعور حقيقى بقوة باطنة ، أو عن وهم يُحَيِّل إلى أصحابه شيئا منها — نرى أفلاطون الملهم المهيمن . ففي الفكر الغربي كانت هذه اللحظة ممثلة في جان اسكوت إريجن ، لهذا كان فكره في الواقع أكبر فكر في العصر الوسيط الأوربي خصبا وجدة . وفي الفكر العربي تمثلت تلك اللحظة في أبي بكر محمد ابن زكريا الرازى ، أعظم شخصية فكرية في الحضارة العربية كلها جرأة وأصالة .

بيد أنه يحدث دائما ، عند ما يكون هذا الشعور بالقوة الباطنة غير حقيقى ، أن تتلو هذه اللحظة لحظة تحصيل وتمثل دون ابتكار ولا تجديد . ففي الغرب ما لبثت هذه الموجة الخصبية الأولى — عند أريجن وأنسلم — أن غاضت وتلتها موجة التحصيل والتنظيم المذهبي والعرض التفصيلي ، وهى التى نجد لها ممثلة بتمام نضوجها عند القديس توما الأكوينى . كذلك عند العرب جاءت الموجة الجارفة التى بلغت أوجها عند ابن سينا .

والانتقال بين كلتا المحطتين قد تمّ في الغرب على يد القديس بونافيتورا ،  
وعند العرب على يد الفارابي : فكلاهما مزيج من التأثير بأفلاطون  
وأرسطو . حتى إذا مضى عصر التحصيل واستأنفت الروح الحضارية  
شعورها بقواها الذاتية الحصبة ، استعاد أفلاطون مركز الصدارة وتبجى  
أرسطو طاليس . وهذا حدث في الحضارة الأوروبية في عصر النهضة لما أن  
بعثت الأفلاطونية تشرق طريقها الظافر مرة أخرى بعد أن ران على روحها  
أرسطو طوال العصر الوسيط ؛ وحدث نظيره في الحضارة العربية عند  
السهروردى والإشراقين عامة . ومن هنا كانت فلسفة أو حكمة الإشراق  
بمثابة النزعة الإنسانية الحقيقية في الفكر العربي ، كما بينا هذا في موضع آخر<sup>(١)</sup> .

فمنذ عهد السهروردي المقتول ( ٥٨٧ هـ = ١١٩١ م ) اتخذ الفكر  
العربي اتجاهًا جديدًا كان رد فعل قوى ضد تيار الأرسططالية الذي ساد  
في القرنين السابقين . والسهروردى نفسه — شأنه شأن من يوجد عند نقطة  
التحول الفكري الحاسمة — قد مرّ بالدورين معا في تطوره الروحي : الدور  
الأرسطي ، ثم الدور الأفلاطوني الذي كانت له السيادة النهائية . فالأول  
يتمثل في مصنفات صدر الشباب ، وهي خصوصا : « التلويحات »  
و « اللحات » ، ومن قبلها « الألواح المادية » الذي ألفه في أيام الصبا ؛  
والثاني يتمثل في « حكمة الإشراق » على وجه التخصيص ؛ ويمثل فترة  
الانتقال بين الدورين كتاب « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » .  
ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشراقيين » وبين

---

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، المحاضرة الأولى

وخصوصا ص ٦٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

« الحكماء المشائين » ، والأقولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرين رئيسهم أرسطو<sup>(١)</sup> . ولهذا يقول السهروردي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن<sup>(٢)</sup> ، صاحب الأيد والنور » . ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني ، فلا يزال حكم نلينو على هذه « الحكمة المشرقية » المزعومة لابن سينا قائما ، وهو أنها لا تفرق في شيء عن المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر كل التأثر بالمشائية ؛ وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشرقيين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصا الذين كانوا في بغداد على عهده ومن قبله بقليل<sup>(٣)</sup> . وليس في « الإشارات والتنبيهات » ، حتى في قسمها الأخير الذي يهَاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو المشرقية الحقيقية ، أعنى الإشراقية — نقول ليس فيها حقا تأثير أفلاطوني واضح من نوع مانجده فعلا عند السهروردي وبقية الإشراقيين .

---

(١) راجع « تعريفات » الجرجاني : « الحكماء الإشرافيون : رئيسهم أفلاطون ؛ الحكماء المشاؤون : رئيسهم أرسطو » (ص ٨٢ ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = سنة ١٩٣٨ م ، تحت المادة) .

(٢) السهروردي : « حكمة الإشراق » ، طبع حجر بطهران سنة ١٣١٣ هـ = سنة ١٨٩٥ م ، ص ١٦ ص ١٣ — ١٥ .

(٣) راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، خصوصا التصدير ؛ ورأى نلينو هو الذي ترجمناه في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ — ٢٩٦ ، ومن الذين عالجوا هذه المشكلة أخيرا دون أن يدلوا برأي واضح هنري كوربان في مقدمته لنشرته لمؤلفات السهروردي : « مجموعة في الحكمة الإلهية » من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي ، عن تصحيحه هـ . كوربين ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، نشرات الإسلامية بلجية المستشرقين الألمانية ، رقم ١٦ / ١ ص XXXVIII — XXXIX من المقدمة الفرنسية .



وعلى هذا ، فالتيار الأفلاطوني الحقيقي هو ذلك الذي بدأه السهروردي  
المقتول في القرن السادس الهجري واستمر حتى بلغ أوجه النهائي عند  
مُلا صدرا شیرازی المعروف بالصدر (أو صدر الدين) الشيرازی (المتوفى  
سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) والداماد محمد بن باقر بن شمس الدين  
الاستراباذي (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ = ١٦٣٠ م) .

أما الإرهاصات التمهيدية له فنجدها أولاً عند محمد بن زكريا الرازي  
(المتوفى حوالي سنة ٣٢٠ هـ = سنة ٩٣٢ م) الذي يذكر عنه صاعد  
للأندلسي أنه : « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائبا له  
في مفارقة معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ،  
وكان يزعم أنه (أي أرسطو) أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها » ،  
ثم يعضي صاعد في تفسير سبب انحراف الرازي عن أرسطاطاليس فيظن  
أنه ما أحقّ الرازي « على أرسطاطاليس وحده إلى تنقصه إلا ما أباه  
أرسطاطاليس ودان به الرازي مما ضمنه كتابه في « العلم الإلهي » وكتابه  
في « الطب الروحاني » وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب الثنوية  
في الإشراك ، ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ، ولاعتقاد عوام الصابئة  
<في> التناسخ . ولو أن الرازي وفقه الله للرشد ، وحجب إليه نصر الحق  
لوصف أرسطاطاليس بأنه محصّ آراء الفلاسفة ( في المطبوع : الفلسفة )  
ونخل مذاهب الحكماء ، فنفي خبثها ، وأسقط غثها ، وانتقى لبابها ، واصطفى  
خيارها ، فاعتقد منها ما توجه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به  
النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء <sup>(١)</sup> » . ومن

(١) « طبقات الأمم » للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (المتوفى

سنة ٤٦٢ هـ = سنة ١٠٦٩ م) ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ، ص ٣٣ .

الطبيعى أن نجد صاعدا يقف هذا الموقف في الذب عن أرسطو ، لأننا لانزال في القرن الخامس الهجرى قبل أن يولد التيار الأفلاطونى الحقيقى . وإنا لنجد كذلك في المناظرة التى جرت بين أبى بكر الرازى وبين أبى حاتم الرازى أن الأول يُصرّح بأنه قد أخذ بقول أفلاطون في نظرية المكان ، وتجنّفى عن قول أرسطاطاليس ، ويأخذ على خصمه تشبّهه بقول أرسطو<sup>(١)</sup> . بيد أننا لانستطيع أن نحدّد بالدقة عناصر هذه الأفلاطونية الرازية ، لفقرنا في المصادر عنه ، ولو قد روي لنا كتاب « العلم الإلهى » وأمثاله لاستطعنا أن نقوم بهذا العمل ذى الأهمية الكبرى في تاريخ الأفلاطونية في الحضارة العربية ، لهذا نكتفى بهذا القدر في الحديث عن أفلاطونية الرازى ، لا لفقر فيها ، بل لفقدان المصادر ، وفي نفوسنا حسرة بالغة .

ثم تم الانتقال من هذه الهزّة الأفلاطونية المبكرة إلى الأرسطية على يد الفارابى . ولعله كان على شعور واضح بأنه هذا المعبر ، كما يتبين من رسالته في « الجمع بين رأيي الحكيمين » : أفلاطون وأرسطو . ففيها حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية في أكثر الأحيان ، لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تاريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطونى والتأثير الأرسطى في عالم الفكر العربى . ذلك أنه يعتمد في هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعانى ، أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابى قد صرح بهذا المسلك ، فقال : « إن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التى إذا سلكها طالب الحق لم يضلّ فيها وأمكنه الوقوف

---

(١) راجع : « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، جمعها وصحّحها ب .

كراوس ، ج ١ ص ١٨٢ ، ص ٣٠٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٣٩ .

على حقيقته بأقاويل هذين الحكيمين من أن ينحرف عن سواء السبيل الى ما نُحْيَلُهُ الْأَلْفَاظُ الْمُشْكِلَةُ<sup>(١)</sup> . ولن نستطيع هنا الخوض في بيان هذا التوفيق أو « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، بل نرجئه الى بحث آخر عن « الأفلاطونية عند العرب » . وإنما نجتزئ هنا بالإشارة الى تعرض الفارابي في تلك المقالة لمسألة الصور أو المثل ، وبيانه لرأى أفلاطون وهو أنه « في كثير من أقاويله يومئ الى أن للموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تَدْتَرُّ ولا تَفْسُدُ ، ولكنها باقية ؛ وأن الذي يَدْتَرُّ ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة ( أى في كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة » ) كلاماً شنعاً فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة<sup>(٢)</sup> » . ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصاً في مقالة الألف الكبيرى ومقالتي المو والنو من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما في هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور ، يشير الى ما هنالك من آراء تنسب الى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل فيقول : « وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الربوبية المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية » . وهنا

(١) « المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي » : « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » ،

ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٢) لاحظ التحفظ واللباقة في التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو

وأفلاطون في هذه المسألة العسير فيها التوفيق .

(٣) المرجع السالف ، ص ٢١ — ص ٣٢ .

يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما فى كتاب « أثولوجيا » وما فى بقية كتب أرسطو ، فىرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ؛ وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ؛ « وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلاتٌ تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » ( ص ٣٢ ) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثانى ، ولا يبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه فى هذا الجمع والتوفيق بين رأي أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابى تعمق الفرض الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذا لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعدُ جدا ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يُظنَّ ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابى على فرض خُصْبٍ لو حققه لكان سيكون له ما شئتَ من آثار . أترى كان فى إشارة الفارابى هذه — ولو أنه قطع الشك فيها — مانبه ابن سينا بفعله يقول : « على ما فى « أثولوجيا » من المَطْعَن<sup>(١)</sup> ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب . وعلى كل حال فسنعرض لهذه المسألة تفصيلا فى بحثنا عن « الأفلاطونية عند العرب » .

على أن الفارابى مع إبقائه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث فى هذا الفرض تفصيلا ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شىء واضح .

(١) راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، ص ١٢١ وتعليق ٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

والنتيجة الإجمالية التي تستخلص من توفيق الفارابي هذا أنه كان توفيقا غير مُوفَّق ، خصوصا في جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقا في توجيه الفكر العربي في العصر التالي (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثير بكليهما ؛ أستغفر الله ! فإن إخفاقه في هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائيا من الجمع بين هذين الحكيمين غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإما أفلاطون ، وإما أرسطو . وكان اختيارهما للثنائي في تلك الفترة نتيجة طبيعية لزرعة التحصيل والعرض والتفصيل ، وللعقم الروحي وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابي هذه إخفاقا مزدوجا شديدا ، وإيذانا باندحار الأفلاطونية إلى حين ، وانتصار المشائية انتصارا حاسما في القرنين الرابع والخامس ، بل السادس ، حتى حان قطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التي قام بها السهروردي .

ولنشرع الآن في بيان تطور نظرية المثل أو الصور في الفكر العربي . أما الفارابي فقد كان أرسطي النزعة ، فكان يرى أن وجود الكليات « إنما يكون بوجود الأشخاص . فوجودها إذا بالعرض . ولست أعنى بقولي هذا أن الكليات هي أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض<sup>(١)</sup> » . ومعنى هذا أنه لا وجود للكليات بالفعل ، وإنما وجودها بالعرض بوصفها ماهيات ؛ وإنما الوجود الحقيقي لها في الأشخاص أي الأفراد المشتركين في الماهية . وهذا موقف أرسطي لاشك فيه .

(١) الفارابي : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، في « المجموع من مؤلفات

الفارابي » ، ص ٩٤ تحت رقم ١٠ ؛ القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

وابن سينا يتجه عين الاتجاه . فقد تعرض لمناقشة المثل الأفلاطونية بالتفصيل في كتاب « الشفاء » في فصل عقده « لاقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليمات » ، وفي فصل آخر يتلوه « في إبطال القول بالتعليمات والمثل<sup>(١)</sup> » .

ففي الفصل الأول يبدأ ببيان السبب في اضطراب المذهب في المثل عند أفلاطون ومعلمه سقراط ثم عند تلاميذ أفلاطون مثل اسبوسسيوس واكسينوقراطس ، قائلا إن التطور التاريخي في الاشتغال بالفلسفة قد تم بالانتقال من البحث في الطبيعي إلى البحث في التعليمي ثم الإلهي . « وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة . وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا ، فظن قوم أن القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية : إنسان فاسد محسوس ، وإنسان معقول مفارق أبدي لا يتغير . وجعلوا لكل واحد منهما وجودا : فسموا الموجود المفارق موجودا مثاليا ، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها تتلقى العقول ، إذ كان المعقول أمرا لا يفسد ، وكل محسوس من هذه فهو فاسد . وجعلوا العلوم والبراهين تنحصر نحو هذه وإياها تناول » ( ص ٥٥٦ ) . ثم أخذ يقسم أصحاب هذا الرأي إلى فريقين : فريق أفلاطون ومعلمه سقراط اللذين كانا « يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الأشخاص ( في المطبوع : الأشخاص ) ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى

---

(١) ابن سينا : « الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٥٥ - ص ٥٦٦ ، المقالة السابعة من جملة

الإلهيات ، الفصل ٣٤٢ ، طبع إيران سنة ١٣٠٢ هـ .

المحسوس المتكرر الفاسد . فهو إذن المعنى المعقول المفارق » . وفريق آخر ، هو فريق اسبوسيبوس واكسينوقراطس ، « لم يُردا لهذه الصورة مُفارقةً ، بل لمبادئها ، وجعلوا الأمور التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقةً للمفارقة بالوجود ، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة ، كالتقدير فإنه معنى تعليمي ، فإذا قارن المادة صار فُطوسة وصار معنى طبيعياً ، وكان للتقدير من حيث هو تعليمي أن يفارق ، ولم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق » . ثم أخذ في تفصيل رأي الفريقين فقال : « وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة ، وأما التعليمات فإنها عنده معانٍ بين الصور والماديات ، فإنها ، وإن فارقت في الحد ، فليس يجوز أن يكون عنده بُعد قائمٌ لأففى مادة ، لأنه يكون : إما متناهياً ، أو غير متناه ، فإن كان غير متناه ، وذلك [ ٥٥٧ ] يلحقه لأنه مجزّد طبيعته ، كان حينئذ كلُّ بُعدٍ غير متناه ، فإن لحقه لأنه مجزّد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للخصر والصورة ، وكلا الوجهين محال ، بل وجود بُعدٍ غير متناه محال . وإن كان متناهياً ، فانهصاره فى حدّ محدود وشكل مقدّر ليس إلا لانفعالٍ عرّض له من خارج لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا محال ، فيجب أن تكون متوسطة » .

وعرّض ابن سينا هنا لرأى أفلاطون دقيق . فإن أفلاطون فى اتجاهه الأعمّ قد جعل التعليمات المثالية طبقة مستقلة إن عن الصور أو المثل بالمعنى الحقيقى ، أو عن موضوعات التعليمات . فكما أورده أرسطو ( « الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، م ١ ف ٤ ص ١٠٩٦ أ س ١٧ وما يليه )

لم يكن أفلاطون يعترف بوجودِ صُورٍ للأُمُور التي فيها متقدم ومتأخر، ومنها الأعداد والأشكال . وعلى هذا فليس ثمت صورة أو مثال للعدد والشكل . وإنما الصور توجد للنماذج التي تتكوّن عليها الأعداد والأشكال . ولهذا فإن التعليميات في مرتبة وسط بين الصور والماديات . وإذا كان أفلاطون في تطوره في الدور الأخير قد ازداد عناية بمكانة التعليميات وأهميتها، فإنه في أرجح الآراء لم ينتهِ إلى القول بالهوية التامة بين الصور والأعداد وإن أوشك أن يبلغ هذه الدرجة<sup>(١)</sup> . ومن هنا كان ابن سينا دقيقاً في قوله : « وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور ... » ؛ ومن الواضح كذلك أنه إنما عرف مذهب أفلاطون في الصور من نقد أرسطو وعرضه، وأرسطو أهم مصادرها في بيان الصلة بين الصور والأعداد عند أفلاطون، وهذا يفسر لنا اهتمام المفكرين العرب بهذه المسألة اهتماماً بالغاً .

ثم إن نص ابن سينا هنا يثير مشكلة تفتنه لها مؤلف رسالتنا هذه ، « رسالة المثل العقاية الأفلاطونية » ، وهي أن ابن سينا ذكر في برهانه منطق « الشفاء » أن أفلاطون يقول بوجود المثل للتعليميات والطبيعات معا ، بينما هو في هذا النص الذي اقتبسناه من إلهيات « الشفاء » يقول إن أفلاطون قال بوجود المثل للطبيعات دون التعليميات . ويحل المؤلف هذه المشكلة بقوله : « إن لأفلاطون قولين : أحدهما أن المثل يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جميعاً . وثانيها أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ ( ابن سينا ) في نقل الرأي الثاني أكثر ميل أفلاطون إليه ، لا كل ميله إليه » ( راجع بعد ص ٨ من النص ) .

(١) راجع في هذا أبنا : « أفلاطون » ط ٢ ، ص ١٥٨ - ص ١٦٢ ؛ القاهرة



وفي هذا ما يدل على مدى معرفة العرب بفكر أفلاطون على ما فيه تعارض ، وإن لم يحاولوا رفع هذا التعارض على أساس تاريخي .

أما الفريق الآخر الذي أثرت فيه نزعة فيثاغورية بارزة فإن أصحابه « جعلوا مبادئ الأمور الطبيعية أمورا تعليمية ، وجعلوها المعقولات بالحقيقة ، وجعلوها المفارقات بالحقيقة ، وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم تَبَقْ إلا أعظاماً وأشكالاً وأعداداً » . ويفسر ذلك بأن يقسم المقولات التسع إلى قسمين : قسم مادي ، وقسم غير مادي ، والأول يشمل كيف والإضافة والملك ، والثاني يشمل الأين والمتى والوضع ، أما الفعل والانفعال فهما من قبيل المبادئ . وإذن فجميع « ما ليس بكى فهو متعلق بالمادة ، والمتعلق بالمادة مبدؤه ما ليس يتعلق بالمادة ، فتكون التعليميات هي المبادئ ، وتكون هي المعقولات بالحقيقة ، وسائر ذلك غير معقول » . وهذه الأمور التعليمية معقولة لذاتها ، فهي بالنسبة لمفارقة . ثم يشير ابن سينا إلى التفرقة بين مذهب هؤلاء الأفلاطونيين وبين مذهب الفيثاغوريين ، وهي أن هؤلاء الآخرين ، وإن جعلوا الأعداد مبادئ ، فإنهم لم يجعلوها مفارقة ، بل ركبوا كل شيء من الوحدة والثنائية ، وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر ، بينما جعلوا الثنائية في حيز غير الحصر والشر ، ويقصد بالحصر هنا المتناهي ، وبغير الحصر اللامتناهي ، أعني أنهم قالوا عن الوحدة إنها متناهية أو محدودة ، بينما الثنائية (dyade) لامتناهية أولا محدودة . ثم يستمر في بيان نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وكيف تسببت إلى مذاهب خصوصا فيما يتصل بترتيب العدد التعليمي .

وبعد هذا العرض يأخذ في نقد هذه النظرية في العدد التعليمي ، فيرجع الغلط فيها من جانبهم إلى أسباب خمسة : الأول أنهم توهّموا من تجريد

الشيء مما يقتن به من اعتبارات أنه مجرد قائم بذاته ، مفارق بطبعه ، مع أن الأمر أمر اعتبار لشيء مجردا عما يقارنه ، لا أنه هو كذلك في ذاته . وهذا السبب هو الذي كثيرا ما يذكره أرسطو في نقده لمنهج الأفلاطونيين في البحث ، إذ يفرق بين البرهان بطريقة منطقية (logikōs) وبين البرهان بطريقة طبيعية (phusikōs) : الأول يقوم على اعتبارات من التجريد والتعميم ، والثاني يقوم وفقا للواقع بكل علاقاته الحقيقية<sup>(١)</sup> . فتبعا للفلسفة التصورية الديالكتيكية الأفلاطونية ، يدرك العقل التصورات موجودة وحدها ، وإذن فهي مفارقة .

والسبب الثاني أنهم أخطأوا في إدراك معنى الواحد ، وذلك أنهم لم يفرقوا بين الوحدة التشخيصية والوحدة غير المشخصة ؛ فإن أرادوا « بالإنسانية معنى واحدا بالوحدة العددية فهو ممنوع ، وإن ( أرادوا ) الوحدة النوعية فلا يصح التجرد ، لأن ما لم يتشخص لم يتجرد » كما قال مُلَّا أولياء في شرحه على هذا الموضع ( ص ٥٥٩ ) ، ومعناه أن الوحدة النوعية لا تجريد فيها ما لم تتشخص في أفراد ، ولا يمكن أن يقال : الإنسانية واحدة بالوحدة العددية لأنها لا تقبل الكم ، وإنما الذي يقبل ذلك الأفراد الداخلون تحتها .

والثالث أنهم لم يعرفوا أن الإنسان في ذاته ومن حيث هو إنسان هو إنسان فقط ، فلا يمكن أن يقال عنه إنه واحد أو كثير . إذ نحن في هذه

---

(١) راجع : ليون روبان ، « النظرية الأفلاطونية في الصور والأعداد وفقا لعرض أرسطو » ،

ص ٢٦ ، تعليق ٢٢ ؛ باريس سنة ١٩٠٨ - L. Robin; *La Théorie platonicienne des Ideés et des nombres, d'après Aristote.*

الحالة ننظر إليه في ذاته يَنْصُ النظر عن كل اعتبار ، وعلى هذا فلا مدخل للوحدة أو الكثرة هنا إذن .

والرابع أنهم فهموا من قولنا إن الإنسانية توجد دائماً باقية أنه قول بالإنسانية واحدة أو كثيرة . « وإنما كان يكون هذا لو كان قولنا : « الإنسانية » ، و « إنسانية واحدة أو كثيرة » معنى واحداً ( في المطبوع : واحد ) . ولذا لا يجب أن محسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية ، حتى يضعوا الإنسانية أزلية » ( ص ٥٦٠ ) . وتفسير هذا أن البقاء هو للنوع مُثَلّاً في أفرادهِ ، والنوع على هذا الوصف لا يفتي ؛ وإذن فالإنسانية — بمعنى النوع الإنساني مُثَلّاً في أفرادهِ — باقية توجد دائماً لكن لا مدخل في هذا للوحدة أو الكثرة .

والخامس والأخير أنهم ظنوا أنه لما « كانت الأمور المادية معلولة ، وكانت التعليميات مفارقة ، فيجب أن تكون عللها التعليميات لا محالة » ، وهذا غير صحيح ، بل ربما كانت عللها جواهر أخرى من غير المقولات التسع .

تلك هي الحجج الخمس التي يسوقها ابن سينا لإبطال القول بالمثل أو الصور . والطابع السائد فيها هو الذي أشرنا إليه في السبب الأول ، ثم فكرة الوحدة وعدم إدراكهم لحقيقتها .

ثم يأخذ في نقد أو « إبطال القول بالتعليميات » . ولأننا لنعلم أن عند أفلاطون ثلاثة أنواع من الأعداد : الأعداد المحسوسة ، وليست لها حقيقة ذاتية ، والأعداد التعليمية ، ولكل واحد منها ماهية وحقيقة لأنه قابل للحدّ ،

بيد أن هذا الحد يتكرر بالنسبة إلى عدد غير محدود من النسخ ؛ ثم أخيرا الأعداد الصورية (نسبة إلى الصور) أو الأعداد — الصور ، وماهيتها خاصة ، فردية ، واحدة بالعدد ، فهي في الواقع جواهر حقيقية ، لكل منها حقيقته الذاتية الخاصة ؛ ومن هنا كانت الأعداد التعليمية تقبل الجمع والطرح بين بعضها وبعض لأن الوحدات فيها لا تفرق عن بعضها بعضا ، بينما الأعداد — الصور لا تقبل شيئا من هذا ، ولذا يطلق عليها أنها « غير قابلة للجمع فيما بينها »<sup>(١)</sup> .

يرى ابن سينا في هذا النقد أنه « إن كان في التعليمات تعليمي مفارق للتعليمي المحسوس ، فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمي ألبتة ، أو يكون . فإن لم يكن في المحسوس تعليمي ، وجب أن لا يكون مربع ولا مدور ولا معدود محسوس . وإذا لم يكن شيء من هذا محسوسا ، فكيف السبيل إلى إثبات وجودها ، بل إلى تخيلها ؟ ! » (ص ٥٦٠) . وابن سينا يرجع هنا إلى المعرفة الحسية في إبطاله القول بوجود تعليمي مفارق ، شأنه شأن أرسطو وبقية المشائين ؛ وهي لا تدلنا على وجود مفارق إلا إذا دللنا من قبل على وجود محسوس . ولذا يجب أن نبدأ بتوكيد وجود تعليمي محسوس . فإذا افترضنا بعد هذا وجود تعليمي مفارق ، فإما أن يكون المحسوس مطابقا للمفارق أو مباينا له . فإن كانت التعليمات المحسوسة مباينة للتعليمات المفارقة ، كانت « التعليمات المعقولة أمورا غير التي نتخيلها ونعقلها ، ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف » يثبت وجودها مباشرة ، لا عن طريق

(١) راجع في هذا كله : ل . روبان ، « أفلاطون » ، ص ١٤٢ — ص ١٤٣ ؛

باريس سنة ١٩٢٨ L. Robin : Platon .

الابتداء من التعليميات المحسوسة . وعلى كل حال فإن هذا يفرض عليهم تقديم الدليل أولاً على وجودها . أما إذا كانت مطابقة لها ، فلما أن « تكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها ، فكيف تفارق ماله حدّها ؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يعرض لها بسبب من الأسباب ، وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مانعة عن لحوق ذلك إياها ( أى المكون في المحسوس : الشارح ) ، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ، ومن شأن هذه المادية أن تفارق — وهذا هو خلاف ما عقده وبنوا عليه أصل رأيهم » . ومعنى هذه الحجّة أنه إذا كانت التعليميات المحسوسة مطابقة في الحدّ للتعليميات المعقولة ، فوقوعها في المحسوس إما لطبيعتها أو لعارض عرض لها ، فإن كان الأول ، فكيف حدثت مفارقةً والحدّ واحد والحقيقة واحدة ؟ وإن كان الثانى ، لأمكن قلب الحال فيكون من شأن المادية أن تصير مفارقة ومن شأن المفارقة أن تصير مادية ، وهم لم يقولوا بهذا ، فلم يبق إلا الأول ، وهو يقتضى امتناع المفارقة ، أعنى وجود تعليميات مفارقة معقولة بخلاف التعليميات المحسوسة المادية .

ثم « إن هذه المادة التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى المفارقات ، أو لا تحتاج إليها . فإن كانت تحتاج إلى المفارقات ، فلانما تحتاج إلى مفارقاتٍ غيرها لطبائعها ، فتحتاج المفارقاتُ أيضاً إلى أخرى » ( ص ٥٦١ ) ويستمر هذا إلى غير نهاية . وإن كان احتياجها إلى المفارقات ، لا لطبائعها ، وإنما لما عرض لها ، حتى إنه « لولا هذه العوارض لما كانت تحتاج إلى مفارقاتٍ ألبتة ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجودٌ ألبتة » ، فإن معنى هذا أن « العارض للشيء يوجب وجود أمر أقدم منه وغنى عنه ،

ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود . فإن لم يكن الأمر كذلك ، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض ، فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها ، والطبيعة متفلسة ؟ ! » هذا بالنسبة إلى الشق الأول من الانفصال ؛ أما بالنسبة إلى الشق الثاني — وهي ألا تكون المادة مع العوارض محتاجة إلى المفارقات — فإن المفارقات لن تكون حينئذ عللا لها ولا مبادئ أولى ؛ وهناك « يلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة ، فإن هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى والأفاعيل مالا يوجد للفارق » ، فما دامت هذه المفارقات ليست عللا فلا يكون لها إذن أفاعيل وآثار وإنما ستكون أشياء مجردة ، « وكما الفرق بين شكل إنسانى ساذج ( = مجرد ) وبين شكل إنسانى حى فاعل ! » ( الموضع نفسه ) . والنتيجة لهذا إذن أنه ليس هاهنا تعليمات مفارقة تكون عللا للمادة بعوارضها .

ومن ناحية ثالثة يلاحظ أن هؤلاء القائلين بالتعليمات المفارقة المعقولة يجعلون الخطوط والنقط والسطوح متجزدة ، « فما الذى يجمعها فى الجسم الطبيعى : طبيعة واحدة منها توجب ذلك ؟ ... أو قوى أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ ثم الخط ، كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلة وليس هو صورته ؟ فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ، ولا هو غايته ، بل إن كان ولا بد فالجسم التام الكامل فى الأبعاد هو الغاية للخط وغيره ، ولا هيولاه ، بل هو شئ يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع » . وخلاصة هذه الحجّة الناشئة أن القول بوجود المقادير التعليمية مجردة لا يستطيع تفسير وجودها فى الجسم الطبيعى مجتمعة ، فهما جمعنا من نقط فى خطوط ، وخطوط فى سطوح ، وسطوح فى أجسام ، وكانت تلك النقط

والخطوط والسطوح مجزدة ، فإنها لا يمكن أن تأتلف فيما بينها أولاً ، ولا أن تأتلف ثانياً من أجل تكوين الجسم الطبيعي ، وما هذا إلا لأنها مجزدة .

وحجة رابعة هي أننا إذا قلنا بأن الأعداد هي المبادئ لكان الاختلاف بين الموجودات اختلافاً في الكم فحسب ، « فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر ، والأقل موجود دائماً في الآخر ، فيكون في أحدهما الآخر » . فهو يعارض فكرة رد التفاوت إلى تفاوت في الكم باسم فكرة الكيف التي تؤذن بأن التفاوت بين الأمور إنما هو بوجود كيفيات خاصة لها لا يمكن أن ترد إلى أسباب من الكم ، بل هي نسيج وحدها . أما على رأيهم فسيكون التفاوت في الكم ، والكم متساوي الوحدات ، وإذن فالكائنات يدخل الأقل منها في الآخر ، وذلك أن العدد ٣ يدخل في ٤ ، و ٤ تدخل في ٥ أو ٦ الخ . وهنا قد يعترض منهم فريق فيقول : إن الوحدات في الأعداد المختلفة مختلفة ، بمعنى أن أحاد العشرة غير أحاد الخمسة ، فلا تتركب العشرة من خمسين . لكن هذا الاعتراض مدفوع ، لأنه لو كان الأمر كذلك لما أمكن الجمع ، فإذا أضفنا ٥ إلى ١٠ لم يصبح الناتج ١٥ ؛ وهذا محال كما هو معروف مسلم به منهم . والحق أنه ليس لهم الحق في القول بتفاوت في الوحدات المكونة لمختلف الأعداد ، وإلا انتفى معنى الكم .

ثم إن أصحاب هذا الرأي لا يستطيعون تفسير وجود الكثرة في الوجود ، لأنه لما كانت الوحدات متساوية ، فإن تكرارها لا يمكن أن يولد شيئاً جديداً . ثم إن « واجب الوجود بذاته لا يتكرر ولا يباين شيئاً إلا بالجوهر ، لا بالعدد » ، فكيف أمكن أن تصدر عنه الكثرة ؟

وفضلا عن هذا فإنهم يجعلون الوحدة والكثرة من الأضداد، ويجعلون  
الواحدة أو الأخرى هي الخير والثانية هي الشر، « فكيف تولد من خير  
شر ومن شر خير، وكيف صار ازدياد الخير شرا » إذا ما عرفنا أن الكثرة  
متولدة عن الوحدة؟ ! فإذا كانت الوحدة هي الخير، فكيف يكون تكثر الخير  
شرا ألا وهو الكثرة؟ ! « فإن جعلوا كون الوحدة وحدة غير كونها خيرا  
انتقضت أصولهم كلها » ( ص ٥٦٥ ) .

كذلك كيف يتولد الكيف من الكم؟ ! « كيف يتولد من الأعداد  
حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى  
فوق، وعدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى أسفل » ؟ هذه مسائل بيّنة البطلان  
فلا حاجة إلى تكلف بيانها . وإذا كان قوم منهم يجعلون تولد الأشياء  
« من عدد يطابق كيفية ويوجد معها » ، فإن المبادئ لن تكون إذن الأعداد  
« بل أعداد كفيات وأمورا أخرى ، وهذا محال عندهم » ( ص ٥٦٥ ) .

وتلك هي المجع الرئيسية التي يوردها ابن سينا في هذا الفصل الثالث من  
المقالة السابعة من إلهيات « الشفاء » . ومن الواضح أنها تلخيص إجمالى  
للمجج التي ساقها أرسطو في مقائى الموالنو من كتاب « مابعد الطبيعة »  
لأرسطو ، وليس فيها حجة جديدة فعلا عما ورد فى كتاب أرسطو هذا ؛ كما  
أن اتفاقها معها من الظهور بحيث لا نحتاج إلى مزيد بيان أو مقارنة نصوص  
بل نكتفى بالإحالة إلى هاتين المقالتين ، خصوصا مقالة المو من الفصل ٦  
إلى الفصل ٩ ، ومقالة النو من الفصل الثانى إلى تمام المقالة . يضاف  
إليهما مقالة الألف الكبرى فى القسم المختص منها بنقد الأفلاطونيين  
والفيثاغوريين .



وقد تعرّض ابن سينا لمسألة المثل مرة أخرى في كتابه « المبدأ والمعاد »  
خصوصاً كما تصوّرهما أفلاطون مما يقرب من تصوّر الإشراقين ، كما  
أشار إلى هذا سيد أحمد تلميذ السيد الداماد في شرحه على « الشفاء »  
( ج ٢ ص ٥٥٧ بالهامش ) .

وعن ابن سينا أخذ نجر الدين الرازي ( المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة  
١٢٠٩ م ) في كتابه « المباحث المشرقية » ( ج ١ ص ١١٠ - ص ١١٣ ؛  
حيدرآباد ، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٤ م ) ، فخلص ما أورده ابن سينا  
في « الشفاء » ، وأشار إلى ما أورده « الفارابي في كتاب « اتفاق رأى  
الحكيمين » أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا في اللفظ ، لأن  
الوجودات معقولة للمبدأ الأول ، وذلك بأن تكون صورها حاضرة عنده .  
ولما استحال التغير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن  
التغير والتبدل . فتلک الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل<sup>(١)</sup> ، ويرى  
الرازي أنه على الرغم من وجاهة هذا التأويل الذي أدلى به الفارابي فإن عليه  
« إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة » ، وهنا يورد — على طريقته  
العقلية التقسيمية — براهينه على بطلانها .

يقول الفخر الرازي إنه لو كان للمثل وجودٌ خارجي ، فلما أن تكون  
مشتركة بين الأفراد المحسوسة ، أو لا تكون . والأول محال ، لأن تصوّراً  
مثل الإنسانية لو كانت في عمرو كما هي في زيد ، لكانت كل صفة حاصلة  
في زيد حاصلة لعمرو و « تكون الذات الواحدة موصوفة بالأضداد المتعاندة ،  
وكل ذلك محال » ( ص ١١٢ ) .

(١) قارن : الفارابي ، « المجموع من فلسفة الفارابي » ، ص ٣٣ - ص ٣٤ .

وإذا لم تكن مشتركة ، فذلك باطل « لأن الإنسانية المجردة إما أن تكون مساوية في الماهية النوعية للإنسانية المحسوسة ، أو لا تكون . فإن كانت مساوية لها ، لزم محالات كثيرة ، ولنذكر منها ثلاثة » ، خلاصتها ( أولا ) أن تكثر الماهية النوعية هو بسبب المادة وعوارضها ، وعلى هذا تكون « الإنسانية المجردة إنما تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المادية المساوية لها في النوع بسبب المادة . فتلك الإنسانية ، مع أنها تكون مجردة ، تكون مادية ؛ هذا خلف » . ( ثانيا ) أنه لما كانت الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة « متساويتين في الماهية ، وجب أن يصح على كل واحدة منهما ما يصح على الأخرى . فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنسانا معقولا أزليا أبديا ، وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنسانا محسوسا فاسدا حادثا . وكل ذلك محال » . والمحال الثالث هو بعينه الذي ذكره ابن سينا في الحجة الثانية في إبطال التعليميات والمثُل ( « الشفاء » ) ، ج ٢ ص ٥٦١ ؛ راجعه قبل ) ، وهو أن « الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجا إلى الإنسان المعقول ، أو لا يكون محتاجا إليه . فإن كان محتاجا إليه ، فتلك الحاجة : إما أن تكون لنفس ماهيته ، فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقول لا إلى نهاية ، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه . وإن احتاج إليه ، لا لنفس ماهيته ، بل لشيء من عوارضه ، كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه ، وهو محال . وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول ، لم تكن المفارقات عللا للحسوسات ولا مبادئ ( في المطبوع : مباديا ) لها » ( « المباحث المشرقية » ج ١ ، ص ١١٢ - ص ١١٣ ) .

ثم يكرر الرازى كذلك نفس الحجّة التى أوردها ابن سينا ( « الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٦١ س ١٤ - س ١٦ ) وعرضناها من قبل ، وهى أنه يلزم « أن تكون تلك المفارقات أنقص وأقلّ حالاً من المقارنات . فإنا نعلم أن الشكل الإنسانى الساذج أحسن من الشكل الإنسانى الحى » ( « المباحث المشرقية » ، ج ١ ص ١١٣ س ٣ - س ٥ ) . ومن الواضح هنا أن هذه الحجّة لا تفهم بوضوح إلا فى سياقها عند ابن سينا كما بيناه ؛ والرازى عرضها بدون هذا السياق ، بل الملاحظ أنه خلط هنا بين المثل والتعليقيات المفارقة ، فعّد إبطال الواحدة هو بعينه إبطال الأخرى ، ولم يتنبه إلى وجود ما بينهما من فارق لاحظته ابن سينا فكان عرضه أدقّ وأعمق . على أن الرازى يشير إلى إبطاله للمفارقات بالتفصيل فيما بعد وذلك فى بيانه امتناع مفارقة الصور والأعراض عن موادّها ، وفيه ردّ غير مباشر على نظرية الصور . وعلى كل حال فليس فى الرازى شيء أكثر ممّا فى ابن سينا ، بل هو مجرّد تكرار له بأسلوبه الاسكلاى القائم على التشقيق والقسمة العقلية وبرهان الخلف المتأدّى بعد القسمة إلى المحال فى جميع قسائمهّا ممّا يبطل الأصل المقسم .

ولعل فى هذا القدر بياناً كافياً لموقف المدرسة المشائية العربية من نظرية المثل أو الصور . ومنه نتبين مدى العناية الوفيرة التى أولاها المفكرون العرب لهذه النظرية سواء عند خصومها وعند أنصارها . وقد آن لنا أن نخوض فى تطورها عند أنصارها .

قلنا إن مؤسس هذه المدرسة هو شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى ( المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م ) مؤسس المذهب الإشراقى فى الفكر العربى . وقد تعرض لنظرية الصور خصوصاً فى كتابين :

«حكمة الإشراق»<sup>(١)</sup> (المقالة الثالثة من القسم الأول)، و«المشارع والمطارحات»<sup>(٢)</sup>. ولما كان الكتاب الأول أسبق في تأليفه من الثاني، وإن كان أعمق منه، فإننا سنبدأ به العرض.

يبدأ السهروردي بذكر حجة المشائين الرئيسية ضدّ الصور وهي أنه لو كانت الصور «قائمة بذاتها لما تُصوّر حلول شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل، فلا يستغنى شيءٌ منها عن المحل» (ص ٢٥٢)، فهي إذن لا توجد مفارقة. فيرد السهروردي بلسان قائل يقول لهم: «ألستم اعترفتم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عَرَض، حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقته الجوهرية في الذهن، وهي عَرَض، جاز أن يكون في العالم العقلي الماهيات قائمة بذاتها، لها كمالية وتامة في ذاتها، ولها أصنام (= نُسخ، رسوم، صُور) في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية. كما أن مثل الماهيات الخارجة عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها في مثاله. ثم إن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه، وفي غيره عارض له زائد على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناء

(١) انظر: «شرح حكمة الإشراق» لقطب الدين الشيرازي، وبهامشه تعليقات للصدر

الشيرازي، طبع جبر بایران سنة ١٣١٣ هـ = سنة ١٨٩٥ م، ص ٢٥٢ — ص ٢٥٤.

(٢) السهروردي: «مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شهاب الدين يحيى بن حبش

السهروردي» عن تصحيحه هـ. كورين، ج ١، ص ٤٥٩ — ص ٤٦٤، استانبول

سنة ١٩٤٥ م.

الوجود عن ماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا ، وإن كان لأمر زائد ( أى على الوجود : القطب الرازى ) فى واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم ، ويلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لتركبه ( من الوجود والأمر الزائد عليه المقتضى لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية ينضاف إليها : القطب الشيرازى ) ، وقد بين أنه محال ، وليس ( أى استغناء وجود الواجب عن ماهية يقوم بها : القطب الشيرازى ) لكونه ( أى لكون ذلك الوجود : القطب الشيرازى ) غير معلول . فإن عدم احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجبا غير ممكن ، والوجوب لا يجوز أن يُفسر بسلب العلة ، فانه إنما استغنى عن العلة لجوبه . ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تَكَثَّر ، وعاد الكلام إلى وجوبه الزائد على الوجود الذى هو صفة للوجود . وإن كان تابعا للوجود من حيث هو موجود ولازم له ، فليكن كذا فى جميع الموجودات ، وإلا يكون ( أى وجوبه : القطب الشيرازى ) لعل ( وهو محال فى الواجب لذاته : القطب الشيرازى ) . وإن كان لنفس الوجود ، فالإشكال مُتَوَجَّه . فيقال : إن استغناؤه إن كان لعين الوجود ، ففى الجميع ينبغى أن يكون كذا . فإن قال : إن وجوبه كماله وجوده وتمايمته وتأكده . وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية ، بل لكالم فى نفس السواد غير زائد عليه ، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتمايمته . فقد اعترف ها هنا بجواز أن تكون للماهيات تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل ونقص مُحَوِّج إليه ، كما فى الوجود الواجب وغيره » ( ص ٢٥٣ — ص ٢٥٤ ) .

وقد تعمدنا إيراد هذا النص الطويل بتمامه حتى نستخلص منه رأى السهروردى خالصا من شرح الشراح ، وبخاصة الصدر الشيرازى الذى لونه

نظرية الإشرافين في الصور بلون يختلف عما هي عليه عند السهروردي  
بعض الاختلاف .

ولتفسير هذا النص نقول إن السهروردي يفرق بين صنفين من المثل :  
المثل النورية ، وهي أزلية ثابتة بها كمال وتمام في ذاتها ، والمثل النوعية وهي  
رسوم وأصنام للمثل النورية : الأولى توجد في العالم المعقول وتقوم بذاتها ،  
والثانية توجد في هذا العالم ولا تقوم بذاتها ، لأنها مجزأة أطلال للحقائق  
النورية ، وكلها ليس في ذاتها ، بل من أجل غيرها وهي الأجسام التي تنطبع  
فيها . ونحن نرى السهروردي في «المشارع والمطارحات» يعنى عناية خاصة  
بهذه التفرقة فيطلق على النوع الأول اسم : « صاحب النوع ومدبره » .  
ولكل الموجودات — على اختلافها من نبات وحيوان وإنسان — أصحاب  
أنواع ، بيد أنهم متفاوتون في الشرف والرتبة ، وفقا لترتيب الأنواع  
في الوجود . فالنبات « أصحاب أنواع مجزأة مدبرة ، وللحيوانات أصحاب  
أنواع ونفوس حيوانية أيضا . وللإنسان صاحب نوع — وهو عقله  
القيّاض عليه — وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، فصاحب نوعه  
أيضا أقوى وأشرف » ( ص ٤٥٩ ، نشرة كوربان المذكورة ) .

وإلى هذا أشار مُصَنِّفُ رسالتنا هذه ، فقال بعد أن أوضح النظريات التي  
قيلت في معنى المثال ، فذكر منها أربعا : « وبقي هاهنا رأى خامس حدث  
بعد الشيخ ( = ابن سينا ) أحدثه صاحبُ الإشراف ( = السهروردي المقتول ) ،  
وتبعه فيه من بعده من متأهله المتأخرين وهو أن المثل إنما تكون للأجسام .  
فإن كان الجسم نوعا ، فمثاله المفارق معقول ، يُسمى صاحبه وربّه ورب الصنم  
وهو المثال الأفلاطوني ، وهو عقل من طبقة العقول العَرَضِيَّة الواقعة

في الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية ، وهو فاعل وجود النوع ، المعنى بشأنه ، الحافظ له ، المحامي عنه ؛ والنوع كالظل والرسم له . وإن كان ( أى الجسم ) شخصاً ، فمثاله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالى الواقع في الشرف والتجرد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس » ( راجع النص بعد ص ١٢ - ص ١٣ ) .

ومن هذا النص يتبين أن السهروردي يجعل المثل للأجسام ، ثم يقسم الأجسام إلى قسمين : أنواع ، وأشخاص ؛ فالمثل التى للأأنواع هى أصحاب الأنواع وأرباب الأصنام ، والمثل التى للأشخاص هى المثل المعلقة والأشباح الخيالية ومرتبها فيما بين عالم النفس وعالم الحس . وصاحب النوع بمثابة ملك حارس لنوعه ؛ ومكانه ليس هو النفس ، إذ صاحب النوع ليس هو النفس ، وذلك لأن النفس تتألم بتألم بدنها ، وللنفس علاقة ببدن واحد ، أما صاحب النوع فلا يتألم بتألم نوعه ، وعنايته تتعلق بجميع أبدان نوعه ، لا بواحد منها بالذات <sup>(١)</sup> . ثم إن أصحاب الأنواع لا تفتقر إلى الأنواع لتستكمل بها ، أما النفوس فتحتاج إلى الأبدان كيما تستكمل بها ، وذلك لأن أصحاب الأنواع هى التى تفيض بأنواعها ، أما النفوس فليست هى التى تخلق الأبدان .

ولكى يستبعد عن رب النوع كل شبهة فى تمام قيامه بذاته ومفارقته لا يمل السهروردي فى « المشارع والمطارحات » من تكرار العبارات المؤكدة لعلوه . فعلى الرغم من أنه معتن بشأن نوعه حافظ له محام عنه ، فإن عنايته به ليست « عناية تعلق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم <sup>(٢)</sup> ( عند الحكماء الأول الذين ينسب

(١) راجع : « المشارع والمطارحات » ، ص ٤٥٩ س ١٧ - ص ٤٦٠ س ٢ ،

نشرة كوربان المذكورة .

إليهم هنا السهروردي رأيه الخاص ) تنقسم إلى الأتمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول ، وإلى الثواني الذين هم أرباب الأنواع » ( « المشارع والمطارحات » ، ص ٤٦٣ من نشرة كوربان المذكورة ) .

ورب النوع قد يُسمى باسم ذلك النوع ، فيسمى « كُلُّ ذلك الشيء » ، وليس هذا الكلُّ هو الكلُّ بالمعنى المنطقي — أى الذى لا يمنع نفسُ تصوُّر معناه من وقوع الشركة فيه — ، كما أن معقول الكل حينما نعقله ليس هو رب النوع ؛ كذلك ليس لصاحب النوع أعضاءً بدنية كيديين ورجلين وأنف ، بل رب النوع « يعنون به أنه ذاتٌ روحانية ، والنوع الجسماني ظلُّها وكصمِّ لها ، والنسب الجسمانية في النوع الجسماني إنما هي كظلال نسبٍ روحانية ، وهيئات نورية في ذاته ... فهو كلٌّ بمعنى أنه « أمُّ النوع » ، ونسبته إلى الكل سواءً بأنه صاحبه ومُبدِّ كمالاته وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تنتهى » ( المرجع نفسه ، ص ٤٦٣ س ١١ — س ١٦ ) .

وهنا ينبه السهروردي إلى مِظَنَّة خطأ ، وهو أن يُظنَّ بأرباب الأنواع شيئاً من التشبيه والجسمانية . كلا ، إنها ذواتٌ روحانية خالصة ، هي الطُّباع التامة التي بينا في موضع آخر معناها وتأثيرها في الفكر العربي ، فنكتفى هنا بالإحالة إليه .

أما وقد تحدّد معنى أرباب الأنواع أو المثل النورية ، كما تبين معنى الأنواع الجسمانية أو المثل المعلقة ، فعلينا أن نبين عالم المثل المعلقة هذه .

عالم المثل المعلقة هو عالم الأشباح المجردة ، ويسمى في الشرع باسم البرزخ ، وفيه مُدُن من جملتها جابلق وجأبرص ، وهورقلياً ذات العجائب ،

(١) في كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، صفحات ٢٩ — ٣١ ،

ثم ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .



غير أن جابلق وجابرص من عالم « عناصر » المثل ، وهورقلياً من عالم « أفلاك » المثل . وقد وصفه مُحْسِنُ فَيْضٍ تلميذ مُلَّا صدرا ( = الصدر الشيرازي ) بالتفصيل في كتابه « الكلمات المكنونة » فقال : « وفيه تجسّد الأرواح وتروّج الأجساد ، وتشخّص الأخلاق والأعمال ، وظهور المعاني بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الأشباح في المرايا وسائر الجواهر الصّقلية والماء الصافي أيضاً ، فإنها كلها من هذا العالم ، بل وفيه ما يُرى في الخيال من الصور : في منام كانت أو يقظة ، فإنها متصلة بهذا العالم مستديرة منه ... وهو واسطة العقْد ، إليه تَرجُّ الحواس ، وإليه تنزل المعاني ... وبه يصحّ ما ورد من أخبار معراج النبي صلعم من رؤية الملائكة والأنبياء مشاهدةً ، وفيه حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام عند استحضار الميت<sup>(١)</sup> . » وصاحب رسالتنا هذه يذكر أن مبتدع القول صراحةً بهذا العالم هو السهروردي ، قال : « عالم المثل المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجزدة ، ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحاً من الحكماء هو صاحب الإشراف ، وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في « حكمة الإشراف » ( راجع بعد ص ٨٥ ) . ثم يمضي المصنف في بيان هذا العالم وما فيه بالتفصيل الذي لا نكاد نجد في كتاب آخر تفصيلاً يقاربه ، ناهيك أن يوفى عليه ، شأنه في أكثر المسائل التي عالجها .

أما المثل المعلقة نفسها فهي ظلال ورسوم للمثل الأفلاطونية أو النورية ، والفارق كبير بين كلا النوعين من المثل ، وهو بعينه الذي أوضحناه فيما بين

(١) محسن فيض : « الكلمات المكنونة » ، طبع حجر ، بمبای سنة ١٢٩٦ هـ = سنة ١٨٧٨ م ص ٧٠ — ص ٩١ . أورده كوربان في نشرته المذكورة لمؤلفات السهروردي ، ج ١ ص ١١١ من المقدمة الفرنسية ، تعليق ١ .

أرباب الأنواع وبين الأنواع الجسمانية ، ونضيف هنا من ناحية فلسفة النور أن المثل الأفلاطونية : « نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية » ( « حكمة الإشراق » ، ص ٥١١ س ٨ — س ٩ من النص ) ، أما المثل المعلقة فمنها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء ، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء . فالمثل المعلقة مظاهر للمثل الموجودة لا في محل ، أى المعلقة . وكما يقول القطب الشيرازى فى شرحه على هذا الموضع من « حكمة الإشراق » ( ص ٥١١ س ١٨ وما يليه ) : إن أوائل الحكماء — وهم أفلاطون وسقراط وفيثاغورث وأغاثانذيمون وغيرهم — ذهبوا « إلى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول ؛ وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمانية وهى عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية وهى عالم المثل المعلق » . ويذهب السهروردى<sup>(١)</sup> — على طريقة الذاتية الوجودية الوجدانية — إلى أن التجارب الحية الصحيحة قد دلته على « أن العوالم أربعة : ( الأول ) أنوار قاهرة ( وهو عالم الأنوار المنجزة العقلية التى لا تعلق لها بالأجسام أصلاً ، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعبادته المتخلصون ) ؛ وأنوار مدبرة ( هو « الثانى » ) وهو عالم الأنوار المدبرة الاسفهبديّة الفلكية والإنسانية ) ؛ وبرزخيان ( هو « الثالث » وهو عالم الحس ؛ وأحدهما برزخية الأفلاك بما فيها من الكواكب ، وثانيهما العناصر بما فيها من المركبات ... والمعنى أن ثالث العوالم عالم الأجسام ) ؛ وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة ، فيها ( أى فى الظلمانية ) العذاب للأشقياء ( وفى المستنيرة النعيم واللذة للسعداء ... وهو « رابع » العوالم ، وهو عالم المثل والخيال ، وهو عالم

(١) « حكمة الإشراق » ص ٥١٥ — ٥١٨ ( ما بين قوسين مختار من شرح القطب

الشيرازى ) .

عظيم الفُسحة غير متناهٍ، يحذو حذوَ عالم الحس في البرزخين بجميع ما فيهما...). ومن هذه النفوس ( أى التى لأهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بأبدان من ذلك العالم ) والمثل المعلقة يحصل الجَنُّ والشیاطین . وفيها ( أى وفي الصور المعلقة ، يعنى فى عالم المثال ) السعادات الوهمیة . وقد تحصل هذه المثل المعلقة الحاصلة جدیدةً وتبطل كما للرایا والتخیلات . وقد تخلقها ( أى : وقد تُوجد المثل المعلقة ) الأنوار المدبرة الفلكیة لتصیر ( أى تلك المثل المخلوقة ) مظاهر لها ( أى للأنوار المدبرة الفلكیة ) عند المُصْطَفین ( ... وفى بعض النسخ : عند المستبصرین ) . وما تخلقها المدبرات تكون نوریةً وتصحبها أریحیةٌ روحانیةٌ ، وقد تخلعها ( أى وقد تخلع هذه المثل المعلقة عن مظاهرها ... ) لتصیر ( أى تلك المثل المعلقة المتخلقة ) مظاهر لها ( أى للأنوار المدبرة الفلكیة عند المستبصرین ... ) . ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحس المشترك فدلَّ على أن المقابلة ( أى مقابلة المشاهد ) لیست بشرط للمشاهدة مطلقاً ، بل إنما توقف علیها الإبصارُ ، لأنَّ فیها ( أى فی المقابلة ) ضرباً من ارتفاع المُجَبِّ ( الذى هو شرط المشاهدة ) . وهذا العالم المذکور نسّمیه عالم الأشباح المجردة ، وبه تحقق بعث الأجساد والأشباح الربانیة وجميع مواعید النبوة . وقد يحصل من بعض نفوس المتوسّطین ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الأفلاك ، طبقاتٌ من الملائكة لا یحصی عددها ، أعلى من عالم الملائكة » . وفى هذا النص الطویل عرض لمذهب السهروردی فی عالم المثل المعلقة ، ذكرناه بتمامه حتى یكون حاضراً فی ذهن القارئ حیثما یشیر إلیه مُصَنِّف رسالتنا هذه ، فیشرحه ویأتى بالشواهد علیه ( فى الصفحات ٨٥ - ٨٨ من النص بعد ) ، مما سیکون الأساس فی الفصل الثانی كله .

وهكذا نشاهد السهروردي يحدد عالم المثل المعلقة تحديداً واضحاً دقيقاً ويميزه من عالم المثل النورية أو الأفلاطونية . وبقيت هذه التفرقة ماثلة في أذهان المتأخرين من الإشرافيين ، كما يشاهد في النصوص الملحقه برسالتنا هذه لقصاب باشي زاده وبيوك زاده ؛ وإن كان يلاحظ مع ذلك أن بعضاً من الصوفية المتأخرين قد خلطوا بين « عالم الأشباح المجردة » وبين عالم « الصور الأفلاطونية » ، كما أشار إلى هذا كوربان<sup>(١)</sup> .

لكن ، هل المثل الأفلاطونية عند السهروردي هي بعينها المثل الأفلاطونية بالمعنى المعروف ؟ الواقع أن تفسير السهروردي لها قد مُزج بكونيات إشرافية باعدت بين المعنى العقلي — المنطقي تقريباً — الذي نراه لها عند المتقدمين من الفارابي حتى ابن سينا والفخر الرازي ، وبين المعنى الكوني — الإشرافي — الذي صار لها عند السهروردي . ومن هنا نراه ينتهي إلى تفسير الصور أو المثل الأفلاطونية تفسيراً يجعل منها بمثابة ملائكة . وإنا لنراه يشير إشارة غامضة في « المشارع والمطارحات » ( ص ٤٦١ س ٥ — س ٧ ) إلى فريق ينكر أن تكون المثل بمثابة دستورات أو نماذج استعان بها المبدع الحق في إيجاد الأشياء . ويلوح من لهجة حديثه أنه ينكر هذا القول ، وإن كان رأيه الحقيقي لا يبدو بوضوح ، فلعله إنما قصد إلى رواية مذهب القوم دون إشارة إلى مذهبه الخاص .

ولعل هذا التفسير الذي نراه للمثل عند السهروردي هو الذي دعا مصنف رسالتنا هذه إلى نقده نقداً عنيفاً ، فقال عن هذا التفسير إنه « يرجع في الحقيقة

(١) في المقدمة الفرنسية لنشرته لمؤلفات السهروردي المذكورة آنفاً ، ص ٢٥ ( LII ) ، مشيراً إلى ما ذكره مُلا صدرا في كتابه « الشواهد الربوبية » ، طهران سنة ١٣٨٩ هـ = ١٨٧٣ م ، ص ١٠٨ — ص ١١٠ ؛ وفي هذا الكتاب الأخير بحث مفصل في نظرية المثل الأفلاطونية ( من ص ١٠٧ إلى ص ١٢٤ ) .

إلى القول بنفى وجود المثل ، فإنه تأويل لقول مثبتها بما يطابق أصول نُقَاتِهَا » (راجع بعدُ ص ١٥<sup>(١)</sup>) . ذلك أن مذهب السهروردي فيه جمع بين مذهبي المثبتين والنفاة ؛ إذ في تفسيرها بالمعنى الكونى — لا العقلى — ما يقربها إلى الوجود الفعلى وبالتالى إلى مذهب من ينكرون وجود مثل عقلية قائمة بذاتها ، دون أن ينكروا إمكان وجود عقول مفارقة . فالمشاؤون يعترفون بوجود المفارقات مثل العقول ؛ فإذا فسرنا المثل الأفلاطونية ، وكأنها بمثابة عقول مفارقة ، فقد اقتربنا من موقف يقبله المشاؤون . فلاحظ مؤلف رسالتنا هنا ملاحظة عميقة .

ولن نستطيع بعدُ الاستمرارَ في تتبع نظرية المثل عند الإشرافيين ، لأننا قد بلغنا اللحظة التى فيها أُلِّفَت رسالتنا هذه ، اللهم إلا أن نشير إلى ما كان لابن عربى ومدرسته من رأى فى المثل وما سيكون لهذا من أثر فى رسالتنا هذه ؛ إذ أن صاحبها يشير إلى ابن عربى مرات ، ويشير كذلك إلى كمال الدين عبد الرزاق القاشانى ( المتوفى سنة ٧٢٠ هـ = سنة ١٣٢٩ م ) شارح « فصوص الحكم » . بيد أننا لا نستطيع هنا الخوض فى هذا البحث ، لأننا لا نستطيع استخراج مذهب ابن عربى ومدرسته فى المثل بطريقة واضحة دون أن نوغل فى تفاصيل تجزئنا إلى إسهاب ليس هنا مجاله . فلنرجع هذا إلى الدراسة التفصيلية التى سنقوم بها لتاريخ نظرية المثل فى الفكر العربى ؛ وما أردنا هنا إلا إعطاء فكرة إجمالية وبيان المعالم العامة لهذا التاريخ ، لأننا إنما قصدنا فى هذه المقدمة إلى وضع رسالتنا هذه فى الإطار التاريخى الذى يمكن أن يوضح معناها ومبناها .

(١) وانظر أيضاً ص ٨١ .

## رسالة المثل العقلية الأفلاطونية

وقد آن لنا إذن أن نتحدث عن هذه الرسالة بعد أن أحطنا بما يُعين على فهمها وتقديرها . وإنما لتثير مشاكل فيلولوجية خطيرة ، على رأسها مشكلة مؤلفها .

فليس ثمت مخطوطة من مخطوطاتنا التي تبلغ على الأقل سبعة تشير إلى اسم المؤلف . وقد أخطأ باول كراوس حين كتب يقول : « إن المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور هو الوحيد الذي يشير إلى مؤلفها : المولى الأمير إبراهيم المعروف بقصاب باشى زاده ( راجع حاجى خليفة ، ج ١ ص ٣٤٦ ، ومؤقتا بروكلن ، « تاريخ الأدب العربى » : ج ٢ ، ص ٤٣٢ ) » . فليس فى هذه المخطوطة ( وقد جعلناها أساس نشرتنا هذه ووصفناها بالتفصيل بعد ص ٤٩-٥٣ ) أدنى إشارة إلى مؤلفها . والسرفى خطأ كراوس هنا هو عدم رؤيته للمخطوط ، واعتماده على فهرست دار الكتب الذى افترض واضعه هذا المؤلف اعتمادا على ما افترضه بدوره تيمور باشا الذى التبس عليه الأمر فخلط بين رسالتنا هذه ورسالة صغيرة أخرى بعنوان « رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المتعلقة والفرق بينهما » لقصاب باشى زاده ( وقد نشرناها فى ملحق هذا الكتاب ، ص ١٥٠ - ١٥٢ ) ، فظنّ أنهما مؤلف واحد ، مع أنه لا توجد صلة ما بين الرسالتين كما يشاهد القارئ . ومن هذا نرى أن كراوس إنما اعتمد على فرض باطل ، ولو نظر فى المخطوطة نفسها لما وجد شيئا من هذا . ولقد

---

(١) باول كراوس : « أفلاطون عند العرب » ، ص ٢٧٩ ، تعليق ١ ، مستخرج من مضبطة المعهد العلمى المصرى ، ص ٢٣ ، جلسة سنة ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١ .

Paul Kraus : *Plotin chez les Arabes*.

أصاب كوربان حينما قال إن «الإشارة إلى اسم المؤلف في المخطوط رقم ٢٩٢  
بجميع تيمور يلوح أنها مشكوك فيها كل الشك» . فهو شك صحيح ، لكن  
يلوح منه أنه لم يكن قد اطلع بعد على هذا المخطوط .

كذلك لانجد - فيما نعرف من كتب - من أشار إلى مؤلفها .  
حاجي خليفة - وهذا الموضع لم يتنبه إليه كراوس ولا يشير إليه كوربان ،  
مما أدى بهما إلى افتراضات غريبة - وقد ذكر رسالتنا هذه اكتفى بأن قال :  
« رسالة في المثل الأفلاطونية ، لبعض العلماء ، ألفها لبعض الوزراء  
[ قطب الدين الأصفهاني ] : أولها الحمد لله المتلألئ من وراء سرادقات  
قدسه الخ . رتبها على فصول ثلاثة وذكر ما هو ( في المطبوع : أنه ) مبنى  
عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية<sup>(٢)</sup> » . ومن هذا النص يتبين  
أن حاجي خليفة ، ولعله الوحيد الذي ذكرها في فهارس الكتب ، لم يذكر  
اسم مؤلفها ، بل قال عنه : « لبعض العلماء » . وهذا يدل على أنه لم يعرف  
لها مؤلفا . فإذا لاحظنا من ناحية أخرى أنه ذكر أولها بالدقة كان لنا أن  
نفترض أنه اطلع عليها ، ومعنى هذا أيضا أن الرسالة كما اطلع عليها حاجي  
خليفة ( المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ = سنة ١٦٥٧ م ) كانت خالية من اسم مؤلفها  
حتى في ذلك العهد ، القرن الحادي عشر . كذلك لم يذكر حاجي خليفة اسم  
من أهديت إليه ، وإنما فلولج ، ناشر « كشف الظنون » هو الذي وضع  
هذا الاسم : قطب الدين الأصفهاني ، وليس في المخطوطات الأربعة التي  
بين أيدينا ذكر للشخص المهدى إليه ، اللهم إلا المخطوطة ع ( = ١٤٤ حكمة

(١) راجع مقدمته الفرنسية لنشرة مؤلفات المهروردي ، ج ١ ص ٥٠ ( L ) ، تعليق

٧٩ . وهذا التعليق خاص بهذه الرسالة وما لها من مخطوطات في استانبول .

(٢) حاجي خليفة : « كشف الظنون » ، نشرة فلولج ج ٣ ، تحت رقم ٦٣٢٥ .

تيمور ؛ راجع وصفنا لها بعد ص ٥٩-٦٠) التي تذكر اسم : « أبي طالب » ، وهو اسم غامض لا نستطيع أن نستشف من ورائه شيئاً ؛ ولهذا فذكره فيها وعدم ذكره سواء<sup>(١)</sup> . ولسنا نعلم من أين استقى فلوجل هذا الخبر ؛ فلندع المشكلة مفتوحة كما هي .

لهذا كله فليس لدينا — حتى الآن — ما يسمح بمعرفة شخصية مؤلفها . إنما نستطيع معرفة العصر الذي عاش فيه ، وذلك وفقاً للمخطوطات التي بأيدينا وإشاراته إلى الأشخاص في ثنايا الرسالة . أما عن المخطوطات فإن أقدم مخطوطة رأيناها بأعيننا واعتمدنا عليها في هذه النشرة هي المخطوطة ٢٩٢ مجاميع تيمور — فيما نظن (لأنها الوحيدة التي يذكر فيها تاريخ نسخها) ، وتاريخها هو : يوم السبت أو آخر رجب المحرم سنة ٨٣٣ هـ (= سنة ١٤٢٩ م) في مدينة بروسا ، العاصمة القديمة للإمبراطورية العثمانية ، في الشمال الغربي من الأناضول ، وقد كانت من قبل عاصمة مقاطعة بيتينيا اليونانية ، ثم حكمها الأتراك منذ سنة ١٣٢٦ (= سنة ٧٢٧ هـ) . غير أن كوربان يروى<sup>(٢)</sup> — والعهد على الراوى كما يقولون — أن المخطوط رقم ٢٤٥٥ أياصوفيا (ويذكر عنه أنه لا يمكن الاطلاع عليه آنشد ، أى أثناء كتابته لهذا الكلام سنة ١٩٤٥) يحمل تاريخ سنة ٧٤٠ هـ . فإن صح هذا — ولا نستطيع أن نؤكد شيئاً مطلقاً ، لأننا لم نطلع عليه بأنفسنا ، وعدم الرؤية المباشرة كثيراً ما تؤدي إلى أخطاء فاحشة كما شاهدنا منذ قليل بالنسبة إلى المخطوط ٢٩٢ مجاميع تيمور ، — نقول إن صح هذا التاريخ صحة كاملة ، من حيث وجوده

(١) لكن لا شك في أن المهدي إليه شيعي ، بدليل النعت التي أضفها عليه (راجع بعد

ص ١ — ص ٢) .

(٢) الموضع السالف ، ص ٥٠ تعليق ٧٩ ص ٢ من التعليق .



في المخطوط ومن حيث صحته التاريخية — فإن عهد تأليف رسالتنا هذه يكون قد تحدد كاملاً .

ذلك أن آخر المؤلفين الذين أشار إليهم المصنف هو كمال الدين عبدالرزاق القاشاني أو القاشي (راجع بعد ص ١٣٤ س ٥) ؛ وهو يشير إليه بقوله : « رحمه الله » ، أى أنه كان قد توفى حين تأليف هذه الرسالة . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن القاشاني توفى سنة ٧٣٠ هـ (= سنة ١٣٢٩ م) . وعلى هذا فتاريخ تأليف رسالتنا هذه يقع ما بين سنة ٧٣٠ هـ وسنة ٧٤٠ هـ .

تلك مشكلة ثانية أمكن حلها — دائماً على افتراض صحة تاريخ المخطوط رقم ٢٤٥٥ أياصوفيا . على أن بقية المخطوطات لا تبعد كثيراً عن هذا التاريخ : فالمخطوط برقم ٢٩٢ مجاميع تيمور تاريخه ٨٣٣ هـ ؛ والمخطوط برقم ٢٤٥٧ أياصوفيا بتاريخ ٨٦٣ هـ ؛ وواضح — فيما نظن — أن هذين المخطوطين ليسا عن نسخة المؤلف مباشرة ، أو على الأقل هذا هو ما يمكن افتراضه من صمت النسخ عن ذلك . وفي هذا ما قد يسمح بتأييد التاريخ الذي انتهينا إليه . ومشكلة ثالثة هي جنسية المؤلف . ونعترف من جانبنا أنه من المجازفة بمكان كبير أن نحاول تعرفها من مجرد أسلوب الرسالة أو أماكن وجود أكثر المخطوطات ومن انتسخوها . فأسلوبها قوى سليم اللغة دقيق العبارة ، لا يكاد يحمل أنارة من عجمة ، فإذا لاحظنا أن الأتراك لم يكونوا قد دخلوا العربية والإسلام بدرجة كافية ، جاز لنا أن نستبعد نهائياً أن يكون المؤلف تركياً ، وإن كان أكثر النسخ منتسخاً في تركيا . ولهذا لا نستطيع أن نشارك بعض الذين يذهبون هذا المذهب — وهو أن المؤلف يجوز أن يكون تركياً — رأيهم هذا .

(١) آخرم حقاً هو « الأستاذ » شمس الملة مظفر ، لكننا لم نعرّله بعد على ترجمة .

أما عن ثقافته فمن الواضح من قراءة الرسالة أنه كان على حظ عظيم من الثقافة الفلسفية والصوفية ، وبخاصة المنطق . وله قدرة فائقة على إثارة المشاكل والجواب عنها . ومنهجه دياكتيكي قوى المعارضة . وطريقته في الحجاج تكشف عن وضوح ذهن وتعمق للسائل بما لا نكاد نجد لهما نظيرا عند أى مؤلف فلسفى إسلامى آخر . وإن منهجه لقريب الشبه بمنهج أرسطو في إثارة الشكوك (الأپوريات) ثم الجواب عنها ، وبمنهج كنت في نقائص العقل المجرد (Antinomien) ، وكثيرا ما يُخَيَّل إلى القارئ أنه بإزاء مؤلف يسلك سبيل الديالكتيك الهيجلى ، الممزوج بشئ من الاسكلائية بطبيعة الحال . ولعله لم يدع شكا أو إشكالا أو مسألة تتصل بالنقاط التى تعرض لها إلا أورده وتعمقه في براعة خليقة بالإعجاب . ولعل أكثر ما يجذب التشويق في عرضه هو إثارته لوجوه واعتراضات وأنظار تكشف عن قدرة هائلة على التحليل . وكل هذا بطريقة خصبة سديدة المنهج . فهو لا يكاد يلجأ إلى القسمة العقلية — وأغلبها سفسطة وجدلٌ مُمارٍ — إلا نادرا جدا . ومن هنا يختلف منهجه كل الاختلاف عن منهج أولئك الجدلين المثيرين للاعتراضات أو الوجوه والأنظار غالبا في غير موجب من طبيعة الأشياء أو الموضوعات ، من أمثال الفخر الرازى . وبالجمله ، فإن مقدرة المؤلف على الحجاج السليم الحِصْب الغنى بالأفكار قلما نجد لها مثيلا حتى عند أكبر الفلاسفة المعروفين . وإذا كان المؤلف لا يأتى بأفكار ظاهرة الابتكار ، ولا نكاد نظفر من بحثه هذا بمذهب واضح لصاحبه ، فإن ميزته الكبرى ليست في الإتيان بجديد ، بل في مجرّد القدرة على الحجاج في غير ما مغالطة ولا قسر على الذوق السليم . أجل ، قد يضل القارئ في هذه السَّعَاب الملتوية لديالكتيكة القوى ، حتى لا يخرج منه أحيانا بفكرة واضحة ،

لكن العقل المولع بالديالكتيك — بمعناه العالى — لا يلبث أن يرى نفسه منساقا مع المؤلف فى تياره الديالكتيكى الجارف الشائق .

ويغلب على الظن أن المؤلف كان أحرص على هذا الجدل الخصب وإثارة المشاكل والاعتراضات منه على تقديم فكرة واضحة عن مذهب خاص يدين به — فهو من تلك العقول الحرة التى جعلت شعارها قول بنجامان كونستان (Benjamin Constant) : « للاحقيقة إلا فى الفروق الدقيقة » . أما الحقائق الإجمالية العامة ، وما يسمى باسم الأفكار السائدة ، مما يؤدى إلى المذهب (système) ونظام المذهب وروح المذهب ، فلا تستهوى مؤلفنا ذا العقل الناصع النافذ . إنه صاحب مبضع دقيق مرهف كل الإرهاف يشق به بخفة ودقة أنسجة الأفكار فى غير التماس لشيء آخر غير هذا التشریح ، إنه صاحب مبضع مجهارى (microtome) ، سواءً عليه انتهى أو لم ينته إلى حل مشكلة أو علاج شك .

لهذا لا نستطيع أن نضعه فى طائفة خاصة أو نجعله ينتسب إلى مذهب بالذات ، اللهم إلا المذهب العام القائل بوجود المثل . فهو أفلاطونى النزعة من غير شك ، لكنها ليست أفلاطونية إشراقية من نوع أفلاطونية السهروردي ، ولا أفلاطونية تهويلية من قبيل أفلاطونية أفلوطين وأبرقلس ، فإنه يقف من هذه التفسيرات الأفلاطونية موقفا مستقلا كما شاهدنا فى نقده للسهروردي ، وكما يشاهد فى أكثر المواضع . إنما هى أفلاطونية من نوع خاص ، ربما تصلح للمقارنة بأمثال أفلاطونية هيجل وأهسِرل — Husserl — مع الفارق الكبير طبعا فى تفصيل المذهب ، وإنما نقصد فى المزاج العام لمذهب . وليس بمستنكر علينا إذن أن نستخرج منه عناصر لفلسفة وجودية ، عناصر

ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية ، ما في ذلك من شك — كما حاولنا في موضع آخر<sup>(١)</sup> . وعلى كل حال ، فإنه يلوح أن المؤلف قد تأثر خصوصا بالأفكار الإشرافية كما عرضها السهروردي ، وبالاتجاه الصوفي عند ابن عربي — وهو يشعر نحوه بتبجيل ظاهر ، ويلوح أنه كان على شعور بمشاركة وجدانية قوية بينه وبين ابن عربي خاصة ومدرسته عامة ، وإن كما مع ذلك لا نستطيع أن نَعُدَّه من أتباعه ، لأنه كان على درجة من الاستقلال الفكري يعسر معها إضافته إلى مدرسة بالذات : سهروردية ، أو أكبرية<sup>(٢)</sup> .

وفي هذا التقويم الإجمالي لشخصية مؤلف رسالتنا المجهول الكفائية في هذا المجال ، لأننا سنتناول هذه الرسالة بالبحث المذهبي التفصيلي في موضع آخر مستقل متصل بدراستنا العامة « للأفلاطونية في الفكر العربي » .

ونختم هذا الفصل بالتنبيه إلى مشكلة زائفة أثارها المرحوم الدكتور كراوس في بحثه المشار إليه آنفا ، ورددها كوربان في البحث المشار إليه من قبل ( ص ٥٢ (LII) ، تعليق ٨١ عند نهايته ) . إذ أن كراوس لم يتنبه — كما قلنا — إلى أن حاجي خليفة إنما ذكر رسالتنا هذه تحت عنوان : « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » ، لا تحت عنوان : « المثل ... » ، ومن بحثه في هذه المادة وجد عنوانا ذكره حاجي خليفة هو : « المثل الأفلاطونية الذي قال في كتابه المسمى غرغياس سرياني ، فيه كتاب

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، ص ٧٢ — ص ٨٢ ؛

القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٢) نسبة إلى الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي ( المتوفى سنة ٥٦٣٨ = سنة ١١٩٠ م ) .

لبرقلس الأفلاطوني<sup>(١)</sup> . وقد دهش كراوس من هذا العنوان والإشارة ، فقال ( ص ٢٧٩ تعليق ١ عند نهايته ) : « والإشارة المعنوية التي أوردتها حاجي خليفة ، ج ٥ ص ٣٧٢ ( برقم ١١٣٦٣ ) ، حيث العنوان « المثل الأفلاطونية » يُقرن على نحو غريب بمحاورة « جورجياس » لأفلاطون وباسم أبرقلس ( قارن : مورتس اشتينشيدر ، « الترجمات العربية عن اليونانية » ، § ٤٧ ( ٧١ ) = النشرة المركزية لشتون المكتبات ، الكراسة رقم ١٢ ، ص ٩٢ ) لم تجد بعد تفسيراً مرضياً . وإشارته إلى اشتينشيدر تتعلق بنقده لترجمة فلوجل اللاتينية للموضع المشار إليه منذ قليل في حاجي خليفة ( تحت رقم ١١٣٦٣ ) خصوصاً في ترجمة فلوجل لقول حاجي خليفة : « المسمى غورغياس سرياني » حين ترجمها بقوله : ( Gorgias Syrianus ) وسخرية اشتينشيدر من هذه الترجمة ، لأن المقصود من قوله : سرياني ، أنه مترجم إلى اللغة السريانية ، وليس المقصود اسم شخص .

وقد ظن كراوس أن هاهنا مشكلة ، والواقع أنه إذا كان ثمت مشكلة فحلها يسير وموجود في « الفهرست » لابن النديم ، فقد ذكر ( ص ٣٥٣ ، س ١٨ - س ١٩ ، طبع مصر بدون تاريخ ) مايلى تحت اسم « ديدوخس برقلس » في بيانه لأسماء مؤلفاته : « كتاب في المثل الذي قاله فلاطن في كتابه المسمى غورغياس ، سرياني » . وهذا النص هو بعينه الأصل في الإشارة الواردة في حاجي خليفة مضطرباً ، ومعنى هذا إذن أننا بإزاء تفسير أبرقلس لمحاورة « جورجياس » لأفلاطون ، وهو مترجم إلى اللغة السريانية . وبهذا تنحل هذه المشكلة المزعومة . وهذا التفسير يتعلق

(١) حاجي خليفة : « كشف القنون » ، نشرة فلوجل ، ج ٥ ص ٣٧٢ تحت رقم

« بالمثل » الوارد في تلك المحاورة ، والمثل هنا معناه الأسطورة (mythe) ، وليس بمعنى الصورة أو المثل الأفلاطوني ؛ ونحن نعلم هذه الأسطورة المشهورة التي ذكرها أفلاطون في محاورة « جورجياس » (٥٢٣—٥٢٧) . وإذن فالمصدر الذي نقل عنه حاجي خليفة في هذا الموضع هو « الفهرست » لابن النديم في الموضع الذي أشرنا إليه .

— ٣ —

## المخطوطات

يوجد لرسالتنا هذه عدة مخطوطات نعرف منها حتى الآن ٣ في استانبول ، و ٤ في القاهرة هي :

- ١ — مخطوط أياصوفيا برقم ٢٤٥٥ ، وتاريخه ٥٧٤٠ هـ في ١٠٤ ورقة .
- ٢ — مخطوط أياصوفيا برقم ٢٤٥٧ ، وتاريخه ٥٨٦٣ هـ ، ويوجد معه « أنثولوجيا » أرسطاطاليس ؛ ويقع في الصفحات من ١٩٨ ب إلى ٢٦٩ ب<sup>(١)</sup> .
- ٣ — مخطوط لاللي (Laleli) باستانبول أيضا برقم ٢٤٩٣ ، بدون تاريخ ؛ في ١٠٧ ورقة مقاسها ٢٢ × ١٦ وفيه : (١) من ١١ إلى ٣٩ ب حواشي على إلهيات شرح « التجريد » (لنصير الدين الطوسي) للقوصي (١٥ × ٧ ؛ ٢٥ سطرا ، بخط تعليق) ؛ (٢) من ورقة ١٤١ — ١١٠٧ « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » (وهي رسالتنا هذه) ومسطرتها ١٩ سطراً بخط نسخي<sup>(٢)</sup> .

(١) راجع فيما يتعلق بهذا المجموع ، مارتن بلسر : « اسلاميات » سنة ١٩٣١ ، ص ٥٢٦ وما يليها (Martin Plessner: *Islamica*)  
(٢) راجع كوربان ، الموضع المشار إليه ، ص ٥٠ تعليق ٧٩ ؛ وقد اعتمدنا عليه وعلى كراوس (الموضع المشار إليه) في معلوماتنا عن هذه المخطوطات الثلاثة .

تلك هي مخطوطات استانبول الثلاثة ؛ ولم يتيسر لنا الاطلاع عليها حتى الآن ؛ لهذا لاندري مقدار قيمتها بالنسبة إلى تحقيق النص . فلندعها الآن حتى يتحقق لنا هذا الاطلاع .

وإنما اعتمدنا على مخطوطات القاهرة الأربعة ، ومنها ثلاثة في الخزانة التيمورية ( ص ، ت ، ع ) وواحد في طلعت ( ت ١ ) ، والخزانة التيمورية ومكتبة طلعت كلتاهما بدار الكتب المصرية . وهاك بيانها التفصيل :

— ١ —

ص = تيمور ٢٩٢ مجاميع

جعلنا هذه المخطوطة الأساس في نشرتنا هذه ورمزنا إليها بالرمز ص أون ( = نص ) أو « الأصلية » . وهي مجموع في ثلاث رسائل هي :

١ — رسالة في أسرار الحروف فيها إجابة عن سؤال سائل سأل المؤلف أن ينظر في « قول المحقق حيث قال لما نطق : من عدد ميم « محمد » وعرف نسبته ، عرف أحوال الوجود وأقسام أنواعها في الإلهيات والكونيات وتعين له المَجْمَلُ والمفصل ، والبدء والغاية ، والوقت الذي هو ميعاد انقراض أجل العاجل ، وهو وقت تظهر فيه الآيات الكبرى المُشْعِرة باقتراب الساعة وبدء بياض فجرها ؛ وتميز له التابع من المتبوع في النبوات والولايات — وبالجملَة تعيَّنَتْ له أحوال الكائن المشهود جميعا في تفصيل ، وتفصيلا في جمع على وجه يطابق الكشف الأعلى المحمدي الذي هو مواقع نجوم الأكلية ، ومطالع نكت الفردية » ( ص ٣ ) .

ثم يبدأ فيعدد خصائص الميم من اعتبارات عشرة ، ويأخذ في بيان كل اعتبار بالتفصيل ؛ والبحث مزيج من التصوف وعلم أسرار الحروف .

وتبدأ الرسالة هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه تقضى . الحمد لله الذى جعل الحروف على العموم ، كالوعاء المختوم على السر المكتوم . وقدر أن لا يكون كاشف كتمها ورافع ختمها إلا صاحب الوسيلة ، المنفرد فى أنهى مراتب الكمال بالصدارة والسيادة ... وبعد : سأل سائل أن أنظر فى الجملة الآتية العرفانية بعين الإمعان ... فعنّ لى إذ ذاك أن أحلّ رموزها ... ثم أتخفت بها إلى ذى مكانة تقى ببقائه عيون الأمانى ... المتع بنوادر المناصب والمعالى ، أبو المناقب — فلان — الذى همى من سماء كفله مدرارُ الفضل والإحسان ، جعل الله السلامة أطولَ برّديه ، وأشدّهما سبوغا عليه ... » . ثم لا يرد اسم من أهديت إليه الرسالة ، بل يعضى المؤلف فى إزجاء عبارات المدح الخطابية التى لا تكشف عن هوية الشخص . والحال هنا إذن كالحال فى رسالتنا ، « المثل العقلية الأفلاطونية » ، من عدم ذكر من أهديت إليه .

وتنتهى هكذا : « ... وقد تعينت حروف الاسم الشريف تحماسةً بمحاذاة حروف الاسم الأعلى المستتبع دعائم كمال الوجود ، حتى انتهى تجليه الأوسع الأشمل إلى المسمى الشريف الذى دار على قطبيه فى كمال الوجود الفلك الأقصى ، ثم اختتم عليه ظهور الأتم الأعلى ، فلا يبلغ أحدُ مكانته العليا ولو دخل فى هذا الحمى . وهذا آخر ما أردنا نجازّه ، وسردنا أطنابه وإيجازه . والحمد لله على ما أنعم علينا من لدّنه ، وممتنّا بما إلينا منه . وصلى الله على سيدنا المشار إليه ، وهو الفرد الذى به كان ما كان فى مُلك الظهور والوجود ، ومدار الكل عليه ، وعلى آله وصحبه الكرام ، ما تابعت الليالى والآيام ، وسلم تسلياً » (ص ٢١) .



والرسالة في ٢٠ صفحة مرقومة صفحة لا ورقة ، مكتوبة بخط فارسي ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، وفي الهامش بعض التصحيحات ، وهي تقع من ص ٢ - إلى ص ٢١ في ثلثها ، في هذا المجموع .

٢ - « كتاب فيه خواص الحروف ومعانيها ومخارجها وما يختص بها ، من كلام الشيخ المحقق العلامة أبي الحسن الحراني رحمه الله » .

أولها : « بسم الله الرحمن الرحيم ؛ رَبِّ أَعِنُّ . هذا بحول الله وبعد حمده تعريبٌ وتفهمٌ لطرفٍ من معاني الحروف التي فهمها الربانيون هبةً ، ويتلقاها المستمع الواعي منهم حفظاً ، ويتفهمها بمطابقة الأمر والخلق اعتباراً ، ويتبينها بملاحظة حظ من معانيها في مواقعها من الكلام استقراءً . فأقول ذلك الحروف العليُّ المُوَوِّ الذي لا منقطع له في ابتدائه ... » ( ص ٢١ ) .

وآخرها : « ... وبذلك يعلم المستقرئ رُبَّ الكلام باختصاصها بالعلی أو بالوسط أو بالدني أو تركبها منها على اختلاف ما يقع في ابتداء الكلام أو توسطها أو انتهائها أصلاً في الكلمة أو زائداً ثابتاً أو منقلباً ساكناً أو متحرّكاً لسواء الألف أو علو الواو أو إخفاء الياء ، منبثاً عن الأمر أو عن الخلق . وليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى حيث يشاء ، « يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم » . والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أولى الكرم والوفاء » ( ص ٢٧ ) .

وهذه الرسالة تقع في ست صفحات من ص ٢١ في الثلث الأخي إلى ص ٢٧ بمقدار النصف ( ١٥ سطرا ) ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، بخط

فارسي وبهامشها ثلاثة أنواع من التصحيحات ، أحدها تصحيح عن ظ ، ولعلها نسخة أخرى روجع عليها هذا المجموع وسنجدها في هوامش رسالة « المثل العقلية » وقد أدخلناها هنا في تحقيق النص نسخة مستقلة ورمزنا إليها بالرمز ظ .

٣ - أما الرسالة الثالثة فهي رسالتنا هذه ، « في المثل العقلية الأفلاطونية والمعلقة الخيالية وما يُظنُّ أنه مبنيٌّ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهي تقع في ٥٤ صفحة من ص ٢٨ إلى ص ٨٢ ، ومسطرتها ٢٧ سطراً كبقية المجموع ، بخط فارسي ، وبهامشها تصحيحات وبعض التعليقات . والتصحيحات على نوعين : تصحيحات أصلية يظهر أنها عن النسخة التي نقلت عنها هذه المخطوطة ؛ ثم تصحيحات يوضع فوقها الحرف : ظ ، ولهذا جعلناها نسخة مستقلة . وأحيانا توجد تصحيحات في الهامش دون أن ترفق بعلامة : صم ، أو ظ ، ويغلب على الظن أنها مجزء غلط أو تحريف كان يقع فيه الناسخ أثناء النسخ فيصححه في الهامش .

أما التقيدات فهي بخط نسخي ، وهي شروح أغلبها للإشارات إلى المذاهب أو الأشخاص ، ويرفق بها الحرف : ه ، أو : ن . والأغلب حرف : ه .

وفي الصفحة الأولى من المجموع وزد ما يلي : « ما في هذا المجلد : (١) علم أسرار حروف متعلقة برد سائل ، عظيمة در ؛ (٢) أسرار ومخارج حروف متعلقة برسالة ( ص : برر رساله ) أخرى ؛ (٣) رسالة في المثل الأفلاطونية والصُّور الخيالية حقا كه كياب مقوله سي بر رساله در » .

ثم يرد فيها العبارة : « أعطينا العقل لإقامة العبودية ، لا لإدراك ( ص :  
لادرك ) الربوبية — قال جنيد رحمه الله » ؛ ثم عبارة تركية .

وفي ص ١ ترد عبارة الجنيد السابقة ؛ ثم ختم تيمور باشا : « وقف أحمد  
ابن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ » ، ثم التملكات المختلفة : « ملكه  
أفقر الورى إليه تعالى صالح مصطفى عفى عنهما » ؛ « هو المعطى : من كتّيب  
الفقير إلى ربه القدير مير حسن الزهوى بن خليل باشا عفى عنهما فى ١٣ شوال  
سنة ١٢٥٩ » ؛ ثم ختم فيه : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ؛ ثم عبارات  
مختلفة وتملكات تركية ؛ ومن بين التملكات تملك بتاريخ ١٠١١ هـ .

— ب —

ت = مجاميع تيمور برقم ١٩٣

وهذا المجموع يشتمل على رسائل هى :

١ — « رسالة فى المثل العقلية الأفلاطونية والمعلقة الخيالية وما يظن

أنه مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهى تقع فى ٨١ صفحة من ص ٢ — ص ٨١ . وقبل هذه ٤ صفحات

بالتركية أولها : « صورت مكتوبى له شيخ عبد الرحمن اسفراينى ... »

وفى ص ٨١ أيضا عبارات تركية أولها : « رب أنعمت فزد . الحمد لله

رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ، والسلام على

من سلم من هواجس النفوس ووساوس الحدوس إلى يوم لقاء القدوس .

بادشاه سبغانه وتعالى جادة رسل وأنبيا وشاه ... » وهى دعاء يستمر حتى

ص ٨٣ . وهى مكتوبة بخط نستعليق مسطرتها ٢٥ سطرا ؛ وبهوامشها

تصحیحات وتقييدات هى بمثابة شروح للإشارات إلى المذاهب والأشخاص

كما في المجموع السابق . و يلاحظ في الصلب أن الترفيم الخاص بالوجوه  
أو الشكوك قد يأتي بالحروف الأيجدية بدلا من الأرقام المكتوبة .  
ويرد فيها بعض الاختصارات مثل : المط = المطلوب .

ب - ” كتاب كتبه الإمام العلامة نصير الدين الطوسي إلى شيخ الإسلام  
عين الزمان جمال الدين الجيلي رحمة الله عليهما “ .

أوله : ” سلام الله عليكم ورحمته وبركاته : عن مُشَاهِدٍ بالقلب ، مُعَايِنٍ بالبصيرة ،  
مُشَاكِ كُلِّ بالذات ، مُنَاجٍ بالسريرة ، رَاغِبٍ في مباحثكم ومناقشتكم لِمَا سَمِعَ  
من طيب أخباركم ، جَاهِدٍ في محاذاة ضميمه ضميركم ... السؤال الأول : لِمَا  
ثَبَتَ عند المحققين من أهل النظر أن كل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه  
غير ذاته كان بالضرورة : إما أن يوجد دائما ، أو لا يوجد دائما ؛ وكل موجود  
بعد العدم ، وكل معدوم بعد الوجود يجب أن يكون له حاملٌ لإمكان وجود  
وعدم عن ذاته — فما بالهم يَجُوزُونَ فيما له حاملٌ إمكان وجودٍ وعدمٍ تَحُلُّ  
وجود بين عدمين ، ولا يجوزون تَحُلُّ عدم بين وجودين ؟ كالنفس الإنسانية  
إن لم تكن ذات حامل إمكان ، فكيف حكموا بوجودها بعد العدم ؟ وإن  
كانت ، فكيف حكموا بامتناع عدمها بعد الوجود ؟

» السؤال الثاني : قد طَوَّلَ المتقدمون والمتأخرون في تحقيق حقيقة  
الإدراك ، ولم يُرْجَعْ أثر بَيَانَاتِهِم إياها بَطَائِلَ ، وذلك لأنهم مع تَشَعُّبِ مسالكهم  
انتظموا في ثلاث فرق : فرقة تزعم أن حقيقة الإدراك هي حصول أثر من  
المُدْرَكِ في ذات المدرك ، وهي إما صورة مطابقة له أو علاقة إضافية تتبعها .  
ويناقضون أيضا بمثل ما مر . وأيضا يتوقف العلم بالمطابقة والمضايفة  
المستلزم لكون الإدراك معينا على إدراك المتطابقين والمتضايفين أو لا . وفرقة

تُعترف بالقصور عن إدراك الإدراك وعن العبارة عنه متعللةً بكونه : إما في أعلى درجات الضوح ، أو في أدنى مراتب الخفاء ، جاعلةً ذلك القصور إدراكاً ، فما الفتوى عندكم ، وعلى أى شيء يستقر رأيكم ؟

« السؤال الثالث : ما المراد بقول القائل : التوحيد إسقاط الإضافات من الذات ؟ وما تلك الإضافات ؟ ومن أين حصلت إن لم تقتضها الذات ؟ ولم احتج إلى إسقاطها إن اقتضتها هي ؟ وهل تسقط بإسقاطنا إياها ، أم لا ؟ وهل يلزم من قولنا : التوحيد إسقاط الإضافات على وجه التصاريح — أن نقول بسقوطها أم لا ؟ وهذا ميدان < كم فيه > لأهل الذوق والكشف من جولان ... » .

وفي الصفحة نفسها بعض تعليقات أخرى ليست بذات قيمة .

وفي ص ٨٥ تعليقة من فوائد السعيد الشهيد القاضي .

ثم جواب نحر الدين الرازي لما سئل عن معنى قول الحلاج :  
« أنا الحق » — وهذا نصه :

« سُئِلَ الإمامُ نَحْرُ الدِّينِ الرَّازِي عَنْ مَعْنَى قَوْلِ الْحَلَّاجِ رَحِمَهُ اللَّهُ : « أَنَا الْحَقُّ » ، فَأَجَابَ عَنْهُ مِنْ وَجْهِ :

الوجه الأول : أما القول بالاتحاد فظاهر البطلان ، لأنه إذا اتحد شيان ، فإن بَقِيََا فهما اثنان ، وإن قَبِيا كان الثالث شيئاً آخر ، وإن بَقِيَ أَحدهما وفنى الآخر امتنع الاتحاد لأنَّ الموجود لا يكون نفسَ المعدم ، فبقي أن يطلب لكلام ( ص : لكالم ) هذا الرجل تأويلٌ ، وهو من وجوه :

( الأول ) : أَنَا بَيَّنَّا بِالْبَرِّهَانِ النَّيِّرِ أَنَّ الْمَوْجُودَ هُوَ الْحَقُّ سُبْحَانَهُ وَأَنَّ كُلَّ مَا سِوَاهُ فَهُوَ بَاطِلٌ . فَهَذَا قَنِي مَا سِوَى الْحَقِّ عَنْ نَظَرِهِ ، وَفَنَيْتُ نَفْسَهُ

أيضا عن نظره، ولم يبق في نظره موجودٌ غير الله، فقال في ذلك الوقت :  
«أنا الحق» — كأن الحق سبحانه أجرى هذه الكلمة على لسانه حالَ فناءه  
بالكلية عن نفسه واستغراقه في أنوار جلال الله . ولهذا المعنى لمَّا قيل له :  
قُلْ أَنَا بِالْحَقِّ ، فإنه لو كان أنا بالحق لصار قوله : «أنا» إشارةً إلى نفسه،  
والرجل كان في مقام محو ما سوى الله .

التأويل (الثاني) : ثبت أنه تعالى هو الحق ، ومعرفته هي المعرفة الحقة؛  
وكما أن الإكسير إذا وقع على النحاس قلبه ذهباً، فكذلك إكسير معرفة الله على  
روحه وقع فانقلب روحه من الباطلية إلى الحقيقة فصار ذهباً إبريزاً . فلهذا  
قال : أنا الحق .

التأويل ( الثالث ) : أَنَّ مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ يُقَالُ إِنَّهُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ،  
على سبيل المجاز ، كما يقال : فلانٌ جودٌ وكرم . فلما كان الرجل مستغرقاً  
بجلال الحق وكبريائه لا جرمَ قال : «أنا الحق» . والفرق بين هذا الجواب  
والجواب الأول أن في الجواب الأول صار العبد فانياً بالكلية عن نفسه غيرَ قاصِدٍ  
في شهود الحق . فقوله : «أنا الحق» — كلام الله أجراه الحق على لسانه  
في غُلُوِّه سُكْرُهُ ، فيكون القائل في الحقيقة هو الله .

وأما في الجواب الثاني فالعبد هو الذي قال ذلك ، ومراده فيه المبالغة .  
وبين المقامين فرق عظيم إن كنتم من أرباب الذوق .

التأويل (الرابع) : لا يبعد — لمَّا تجلَّى في روحه نورُ جلال الله وزالت حُجُبُ  
البشرية — لا جرمَ بلغت روحه إلى أقصى منازل السعادات ، فقد صار حقاً  
يجعل الله إياه حقاً ، كما قال تعالى : «وَيُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» —  
فصدق قوله : «أنا الحق» لأن الحق أعمُّ مِنَ الحق بذاته ، ومن الحق

بغيره . فإن قيل : فهذا الوجه كلُّ حق ، فما معنى التخصيص ؟ قلنا : لأنه لما تجلّى في روحه بغير عالم الإلهية صار كاملاً بهذه الدرجة ، فلا اختصاصه بمزيد الكمال ذكر ذلك .

التأويل ( الخامس ) : أن يُحمَل ذلك على حذف المضاف . والمعنى : أنا عابد الحق ، وذاكر الحق ، وشاكر الحق على نعمائه “ .

### ٣ — مقدمة شرح تائية ابن الفارض للرومي القيصرى :

أولها : ” بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذى تجلّى لذاته بذاته ، فأظهر حقائق أسمائه وصفاته ، وأبدع بمفاتيح خزائن جوده وكرمه مظاهرها الغيبية فى عين ذاته ، ووهب لكل منها بالعنصر الأقدس صورةً علميةً ، بفعلها أعياناً ثابتة وحقائق عينية ، وأفاض عليها بالعنصر المقدّس وجوداً من عين جوده ... وبعدُ : يقول الشيخ الصمدانى ... شرف الملة والدين الرومى القيصرى : لما رأيتُ خلاصة أهل العالم بعد الأنبياء عليهم السلام أعيان الأولياء الذين ظهرت الأنوار الإلهية فى قلوبهم فجذبتهُم إليه ، وتعلقت نيران المحبة الذاتية بأرواحهم ... خصوصاً الشيخ الواصل المحقق ... شرف الملة والدين أبو حفص عمر بن على السعدى المعروف بابن الفارض المصرى ... فكتبت هذا الشرح مستعيناً بالله... وقبل الشروع فيه ، كتبت مقدّمة وثلاثة مقاصد : ( الأول ) فى أصول علوم هذه الطائفة ؛ ( والثانى ) فى طريق الوصول إلى أصل الأصول ؛ ( والثالث ) فى الجمع والتوحيد ومراتبهما . وفى كل منها فصول تكون مقدّمات لمعانيها ... وجعلته مُشرِّفاً بالباب المخدم المعظم ... “ ثم لا يُذكر اسمه .

وتقع من ص ٨٦ الى ص ١٠٣ .

٤ — منظومة فارسية للصدر القانوني ، أولها :

حمدباك أن كرد كان باك را \* شخص إنسان ساحت بشتي خاك را  
وآخرها :

وقت آن آمد كنون أي علم حوى \* بعد تمهیدی بدقت ملجأ قوی  
وتقع من ص ١٠٤ الى ص ١٤٨ .

وفي صفحة الوجه ختم تیمور باشا : ”وقف أحمد بن اسماعیل بن محمد تیمور  
بمصر سنة ١٣٢٠ هـ“ . ثم دعاء ، وعبارة فيها : ”العشق طائر لا يلتقط إلا  
حبة القلب“ .

— > —

ت ١ = طلعت رقم ٣٨٤

هذا المجموع يشتمل على :

١ — ”أثولوجيا أرسطا طاليس“ ، أوله :

”الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله  
الطاهرين .

”الميمر الأول من كتاب أرسطا طاليس المسمى ”أثولوجيا“ وهو المقول  
على الربوبية ، فسرهُ فرفور يوس الصوري ونقله إلى العربية عبد المسيح بن  
عبد الله الناعمي ، وأصلحه يعقوب بن إسحق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله :  
”جديرٌ بكل ساج لمعرفة المعاني التي هو عامدها للحاجة اللازمة إليها  
وقدر المنفعة ...“ وآخره :

”ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالمُ الأسفل وما فيه من الأشياء  
الحسنة وكل ما في هذا العالم وما في ذلك العالم ، إلا أنه هناك نقيٌّ محضٌ غير



مختلط بشيء غريب . وإن كان هذا العالم مختلطاً ليس بنقي فإنه يتفرق ويتصل في صورة من أوله [ ١٨١ ] إلى آخره . وذلك أن الهيولى تصوّرت أولاً بصورة كلية ثم قُبلت صورة الاسطقسات ، ثم قُبلت عن تلك الصورة صوراً أخرى ، ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ، فلذلك لا يقدر أحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة ، فهي خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس . تم الكلام بأسره ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية ، والصلاة على محمد وآله بلا غاية .

ويقع من ص ١ ب إلى ص ١٦٨ .

وهو مكتوب بخط فارسي جميل ومزق البدء ، ومسطرته ٢٥ سطرًا .

ب — ”رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية والمعلقة الخيالية وما يظنُّ

أنه مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية“ .

وتقع من ص ٦٩ ب إلى ص ١١٧ .

والصفحة ذات إطار مذهب . وليس بها تاريخ .

وفي أول صفحة : « كتاب أرسطو ( كذا ! ) المسمى بأثولييجيا ( كذا ! ) » ؛

ثم : « استصحبه مصطفى صفت محمد عارف بن عرفان زاده سنة ١٢٣٢ » .

وتحت عبارة تركية .

وبأوله أوراق ذات مربعات لفهرس لم يعمل .

— ٥ —

ع = ١٤٤ كلمة تيمور

وهذه المخطوطة لا تشتمل إلا على رسالتنا هذه . وفي الصفحة الأولى

مليكات ، منها : ” مما تشرف بملكه العبد الفقير إلى الله الغني الجليل عمر

ابن سماعيل عني عنهما وغيرهما ، خلال شهر عام إحدى وتسعين وألف .  
ثم : ” الحمد لله رب العالمين : ملكه من فضل الله تعالى وكرمه فقير عفوه  
وغفرانه محمد البرماوى لطف الله < به > فى سنة ٩٨٠ “ . ثم ختم تيمور باشا :  
” وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ “ .

وتقع فى ٨٩ ورقة من ص ١ ب إلى ص ٨٩ ب .  
وفى ص ١١٠ : ” قرأ فيه وتأمل معانيه الفقير الحقير المعترف بالذنب  
والتقصير محمد أسعد بن محمود صاحب شقيق حضرت مولانا ضياء الدين  
خالد قدس سره الله تعالى . فى ربيع أول سنة ٩٦ ( اقرأ : ١٠٩٦ ) “ .  
والمخطوط مكتوب بخط نستعليق ، ومسطرته ١٣ ، ويوجد به تصحيحات  
فى الهامش ، وبداخله طيارة واحدة بين ص ١٠ ب و ص ١١١ .

وهذه المخطوطات الأربعة مستقل بعضها عن بعض . وأحدثها هو من  
غير شك طلعت ٣٨٤ ( = ت ١ ) ، وهو أكثرها تحريفاً واضطراباً نقطاً ،  
ولذا لم نعن بذكر بعض التحريفات الواضحة جداً . أما خيرها فلعله المخطوط  
رقم ١٤٤ حكمة تيمور ( = ع ) ، ويلوح أنه قديم نوعاً ما ، إذ يرجع إلى القرن  
التاسع أو العاشر . كذلك المخطوط رقم ١٩٣ مجاميع تيمور ( = ت ) يظهر  
أنه قديم أيضاً يرجع إلى تاريخ يقرب من السابق . وعلى كل حال فإن  
المخطوطات : ص (الأصل = ٢٩٢ مجاميع تيمور) ت ما ع تكاد يتساوى  
فى قيمتها ، وإنما آثرنا غالباً أن نجعل ص الأساس نظراً لأنه وحده من بينها  
الذى يحمل تاريخاً ، وهو تاريخ قديم نظن أنه أقدم من ت ما ع ، وقطعاً

من ت ١٠ . ويجوز أن يكون الأخير قد انتسخ عن أحد مخطوطات استانبول ،  
خصوصا المخطوط ٢٤٥٧ أياصوفيا ، لأنه يحوى نفس الكتب ، وإن كانت  
هذه ليست حجةً يُعْتَدُّ بها .

وقد حرصنا هنا على إيراد ثَبَت تفصيلي بهذه المخطوطات وما ورد فيها ،  
وأوردنا بعضا من نصوصها المهمة المتناثرة ، حتى ينتفع بها القارئ ، دون  
الاقتصار على ما يتصل برسالتنا وحدها .

وإن لنا في المخطوطات العربية لكنوزًا كلما أمعن المرء في التنقيب  
عنها ازداد إيمانًا بما يجب علينا بذله من جهد متصل في هذا السبيل ، الموفور  
العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده ، بل وأيضا بالنسبة إلى  
التراث الإنسانى العام الذى باسمه عمل « المعهد الفرنسى للآثار الشرقية  
بالقاهرة » على نشر هذا الكتاب ؛ فله منا أبجل الشكر ما

عبد الرحمن بدوى

الجزيرة فى ١٧ يونيه سنة ١٩٤٧

[٢٨] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١) وبه نستعين

الحمد لله المتلالي من وراء سُرادِقَاتِ قُدْسِهِ ، المروِّح قلوبَ العارفين  
بنسيم الذكر في مقام أنْسِهِ ، المتعالى عن بلوغ أحد حدِّ ثنائه ، بل هو كما أثنى  
على نفسه . والصلاة على المبعوثين لإظهار الحق بين جنة الخلق وإنْسِهِ —  
خصوصا على محمد وآله : أقمار سماء التوحيد وشمسه . وبعد :

فهذه رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية والمعلّقة الخيالية وما يُظن أنه  
مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية ؛ أتخفّت به خزانة كتب  
المخدوم المرتضى الأعظم ، الدستور المُجْتَبَى الأكرم ؛ مستخدم أرباب  
السيف والقلم ، صاحب الأعدل الأعلم ؛ سلطان الوزراء في العالم ، صفوة  
الأكارم من بنى آدم ؛ جامع المنقبتين : العلمية والعملية ، حائز الرياستين :  
الدينية والدنيوية ، رئاسة حقيقة لا إضافية ، وطبيعة لا وضعية ، المؤيد  
بالتأييد الإلهي ، المستودع للسر السماوي ؛ كهف الملة الزاهرة النبوية  
المصطفوية ، نخب العترة الطاهرة العلوية المرتضوية ؛ عين أعيان السادة

(١) البسمة نافعة في ت ١ ؛ وبه نستعين : عن ع .

والأشراف ، الدُّرَّةُ الْيَتِيمَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ جَوَاهِرِ تِلْكَ الْأَصْدَافِ ؛ خِلَاصَةُ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ ، زُبْدَةُ آلِ طِهْ وَيَاسِينَ ، وَارِثِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ ، نَخْرُ الْحَقَّ وَالْمِلَّةَ وَالْدُنْيَا وَالْدِينَ ، غِيَاثِ الْإِسْلَامِ وَمَغِيثِ الْمُسْلِمِينَ — أَبُوطَالِبٍ <sup>(٢)</sup> — أَدَامَ اللَّهُ ظِلَّ جَلَالِهِ مَمْدُودًا عَلَى الْعَالَمِينَ <sup>(٣)</sup> ، وَأَبْدَ آثَارِ مِيَامِنِ عَدْلِهِ وَأَفْضَالِهِ مَبْسُوطَةً عَلَى الْعَالَمِينَ .

مَنْ قَالَ : آمِينَ ! أَبْقَى اللَّهُ مُهْجَتَهُ \* فَإِنَّ هَذَا دَعَاءٌ يَشْمَلُ الْبَشَرَا <sup>(٤)</sup>  
وَهِيَ مُرْتَبَةٌ عَلَى فُصُولِ ثَلَاثَةٍ :

---

(١) ع : لِلْحَاصِلَةِ .

(٢) نَاقِصَةٌ فِي الْأَصْلِيَّةِ وَفِي ت ، ت ١ ، وَمَوْجُودَةٌ فِي ع .

(٣) ت ١ ، ع : ظِلَالُ جَلَالِهِ مَمْدُودَةٌ .

(٤) أَتَخَفْتُ بِهِ خِرَاطَةً ... يَشْمَلُ الْبَشَرَا : نَاقِصَةٌ فِي ت .

## البحث الأول

في حدّ المثال وعدّ المذاهب فيه . وتعريفه مسبق بتقديم مقدّمة ،  
وهي معرفة الأمور الإلهية والتعليمية والطبيعية  
فنفقول :

الموجودات التي ليست بأفعالنا الاختيارية بعضها ممكن الوجود في الخارج  
مجرداً عن الهوى وهي الأمور الإلهية ، ومعرفتها هو العلم الإلهي . وهي قسمان :  
أحدهما ما يمتنع وجوده فيها ، وهو المجزئات : من الباري والعقول والنفوس  
المفارقة ؛ والآخر ما يمكن وجوده فيها ، وهو الأمور العامة . وبعضها يمتنع  
الوجود مجرداً عن الهوى ، كالمقدار والعدد والشكل والإنسان والفرس  
وغيرها . وهو أيضاً قسمان : أحدهما ما يمكن تعقله بدون تعقل الهوى وهو  
الأمور التعليمية من المقدار والعدد<sup>(١)</sup> والشكل ؛ ومعرفته هو العلم التعليمي .  
والثاني ما يمتنع تعقله بدون تعقل الهوى ، وهو الأمور الطبيعية كالإنسان  
والفرس وغيرهما ؛ ومعرفته هو العلم الطبيعي . وقد يفرقون بين الأمر  
التعليمي وبين الأمر الطبيعي بأن الأمر التعليمي يفتقر تعقله إلى تعقل مادة<sup>(٢)</sup>  
ما ، لا إلى تعقل مادة معينة كاللثة والمثلث ، فإنه يتوقف تعقلها على تعقل  
مادة<sup>(٣)</sup> ، لا على تعقل مادة معينة ، فإنهما يتصوّران في الخشب والحديد وغيرهما<sup>(٤)</sup>

(١) العدد : ناقصة في ت ١ . (٢) ناقصة في ص ، ع و ت ١ وموجودة في ت .

(٣) ناقصة في ص . (٤) مادة ، لا على تعقل ... : ناقصة في ع .

من المواد النوعية . والأمر الطبيعي يفتقر تعقله إلى تعقل مادة معينة كالإنسانية : فإنه إنما يمكن تعقلها في بدن الإنسان . وحينئذ يجب أن يكون مرادهم بالمادة في هذا الفرق مادة نوع من الجسم معين أو غير معين ، سواء كانت أولى أو ثانية ، لا الهيولى الأولى وحدها . وههنا شكوك .

الشك الأول<sup>(١)</sup> : أن معقولة الأمر المادى ، سواء كان تعليميا كالتجوير والإصمات ، أو طبيعيا كالإنسانية والفرسية ، مشروطة بتجريده عن المادة وشوائبها الغريبة عن ماهيته . فكيف تحتاج معقولته إلى تعقل الهىولى الأولى أو إلى تعقل مادة بعينها أولا بعينها<sup>(٢)</sup> ؟ ! فيبطل الفرقان .

وجوابه : أن المراد باشتراط التعقل بكون المعقول مجردا عن المادة ، هو < أن<sup>(٣)</sup> > الهىولى الأولى وما يحلها وما يتركب منها إنما يصير معقولا [ ٢٩ ] بتجريد العقل إياه عن العوارض الخارجية الوضعية . فإن الهىولى الأولى هى التى تجعل نفسها وما يحل فيها وما يتركب منها ذوات أقدار وأوضاع معينة . وهو لا ينافى اشتراط معقولة ما يحل فيها أو ما يتركب منها بمعقولاتها .

الشك الثانى : الأمور الطبيعية مستغنية عن الهىولى وجودا وتصورا ، والأمور التعليمية تفتقر إليها وجودا لا تصورا عند أفلاطون لقوله بوجود المثل فى الأمور الطبيعية دون التعليمية ، فلا يصح شىء من الفرقين على رأيه .

وجوابه : أنا ذكرنا التعريفات الثلاثة على رأى المشهور ، لأنها بالبناء عليه أقرب إلى الفهم<sup>(٤)</sup> منها بالبناء على غيره . وإن ذكرناها على رأى أفلاطون<sup>(٥)</sup>

(١) الشك : محذوفة فى ت . (٢) ص : مادة . لابعينها ؛ ت ، ت ١ : مادة لابعينها أو بعينها . (٣) الزيادة عن ت ١ . (٤) ع : وما يحلها . (٥) ت ، ع : أفلاطون . (٦) إلى الفهم : ناقصة فى ص . (٧) فإن : ع ، ت .

قلنا : الأشياء التي ليست بأفعالنا الاختيارية إما أن توجد من حيث هي غنية عن المادة ، وهي الأمور الإلهية ؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إلى مادة ما وهي الأمور التعليمية ؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إلى مادة معينة ، وهي الأمور الطبيعية . أو نقول : الموجودات إما أن توجد لامن حيث هي مفتقرة إلى المادة وهي الأمور الإلهية ؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إليها . وهذه إما أن توجد من حيث هي مفتقرة إليها في الخارج دون العقل ، وهي الأمور التعليمية ؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إليها فيها ، وهي الأمور الطبيعية ، بشرط كونها غير أفعالنا الاختيارية ؛ وأما أفعالنا الاختيارية فهي مباحث الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة .

الشك الثالث : قول الشيخ<sup>(٢)</sup> في برهان منطق «الشفاء» : وأما أفلاطون بفعل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى للطبيعات<sup>(٣)</sup> ، فسيها إذا كانت مجردة مثلاً ، وإذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعية — يناقض قوله<sup>(٥)</sup> في إلهياته : وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور ، يعني الطبيعية ، هي المفارقة ؛ وأما التعليميات فلأنها عنده معاني بين الصور — يعني المفارقة — وبين الماديات . لأن القول الأول يقتضي أن يكون أفلاطون<sup>(٦)</sup> قائلاً بوجود المثل للتعليميات والطبيعات جميعاً ، والقول الثاني يقتضي أن يكون أفلاطون قائلاً بوجود المثل للطبيعات دون التعليميات ، وبينهما منافاة ظاهرة .

(١) وأما أفعالنا الاختيارية : نافعة في ص وت ، ت ١ . (٢) الشيخ = ابن سينا .  
 (٣) ت : الطبيعات . (٤) ع : قرنت . (٥) أي ابن سينا في قسم الإلهيات من «الشفاء» ، ص ٢٠٥ . (٦) ت ، ع : أفلاطون .  
 (٧) لوجود المثل للتعليميات ... قائلاً : نافعة في ت .



وجوابه : أن لأفلاطن قولين : أحدهما أن المثال يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جميعا . وثانيهما أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ في نقل رأى الثانى أكثر ميل أفلاطون إليه ، لا كل ميله إليه .

الشك الرابع : العدد تعليمى مع استغناؤه عن المادة لعروضه للجزدات .

وجوابه : إن المراد بالمادة المحل مطلقا ، والعدد لا بد له من محل . ولئن قال : لو كان المراد بالمادة مطلق المحل ، ومطلق العدد يحتاج إلى الموضوع مطلقا ، لكان بحث العدد مطلقا من العلم الرياضى دون العلم الإلهى ، وليس كذلك ، لوجود البحث عنه فيهما . فنقول : العدد يوجد مطلقا عن الافتقار إلى الموضوع فى الإلهى ، وننظر فى أحواله التى تلحقه مطلقا كعرضية . وأما فى الرياضى فيؤخذ عرضا لموضوع ما ويبحث عن أحواله التى تلحقه مفتقرا إلى موضوع لا بعينه . فهو منظور العالمين من جهتين . والحق أن ماهية كل شئ ، سواء كان عددا أو غيره ، يحوز العقل وجودها مجزدة عن الهيولى . ثم إنه إذا علم افتقار بعض الماهيات إليها فى الخارج فإن وجدها مفتقرة إليها فى الخارج دون العقل ، كانت مبحوثة <sup>(١)</sup> بالعلم الرياضى . وإن وجدها مفتقرة إلى الهيولى فى العقل أيضا كانت مبحوثة العلم الطبيعى ، فهى إنما يبحث عنها فى أحد العالمين بعد أخذها مادية .

الشك الخامس : الأفعال الاختيارية يمكن وجود المثال فيها ، فلا حاجة إلى تقييد الأمور بكونها ليست بأفعالنا الاختيارية .

وجوابه : [ ٢٠ ] أن المثال إذا أُطلق أُريد به المثال المستقل بنفسه ، والفعل الاختياري مثاله إن كان قائماً يكون قائماً بمثال الإنسان . وفيه نظر . فإنه كما <sup>(١)</sup> قد يكون المثال المعلق <sup>(٢)</sup> للعرض جوهرًا ، فقد يكون المثال الأفلاطوني للعرض جوهرًا أيضًا . وهذا القياس فاسد ، لامتناع قيام ماهية العرض بنفسها في الخارج .

الشك السادس : ذكر في طبيعيات « الشفاء » أن صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو ما هو ، ومادته هي المعنى <sup>(٣)</sup> الحامل لماهيته . وهو صريح في أن العلم بماهيات الأجسام لا يتوقف على العلم بهيولياتها لعدم توقف العلم بالصورة على العلم بالهيولى .

وجوابه : أن الصورة <sup>(٤)</sup> التي ينتزعا الحس والخيال والعقل من المحسوس <sup>(٥)</sup> المتخيل المعقول كزيد مثلاً ، مجردة عن مادة ذلك المدرك ، مطابقة لصورته دون مادته . فالمدرك منه في الحقيقة صورته لا مادته . فماهية كل جسم صورته النوعية كما هو رأى أفلاطون . أو نقول : المراد بالجسم هو الصورة الجسمية ، أو المراد بماهية الجسم ما عدا هيولاه فيها ، استعمالاً للفظ : الكل ، في معنى الجزء الصوري مجازاً . وقد يعكس ، فيراد بالصورة الماهية . ولهذا عرفوا صورة الشيء وماهيته بمعنى واحد ، وهو : ما به الشيء هو ما هو . فإن أُريد بالصورة معناها الحقيقي ، وبالماهية معناها الحقيقي ، وعُرف كل واحدة منهما بما به الشيء هو ما هو ، ففى تعريف الصورة حذف ، أى : صورة

(٢) ت : المطلق .

(١) كما : نافضة في ص .

(٤) الصور .

(٣) ت : الحاصل .

(٦) منها : ت ١ ، ص ، ع .

(٥) المحسوسات : ت .

الشيء، هي ما به الشيء هو ما هو، لا وحده، بل مع غيره وهو المادة .  
وفي تعريف الماهية حذف آخر، أى : ماهية الشيء تمام ما به الشيء هو  
ما هو . ولفظة « ما » فى قولهم : « هو ما هو » ، - استفهامية أو مزيدة  
أو موصولة، وصدر الصلة محذوف .

الشك السابع : تعريفُ الأمور الطبيعية بالبناء على ما ذكر من  
التقسيم هو أنها أمور غير أفعالنا الاختيارية يتوقف العلم بها على العلم بالهيولى .  
وهو إنما يتناول الأجسام دون أعراضها الذاتية وصورها النوعية والجسمية ؛  
فلا يكون جامعاً .

وجوابه : أن العرض الذاتى لكل نوع من الجسم يتوقف تصوُّره على  
تصوُّر ذلك الجسم الموقوف<sup>(١)</sup> على تصوُّر المادة ، فيتناول تعريفُ الأمور  
الطبيعية الأعراض الذاتية للأجسام الطبيعية أيضاً . وأما الصور النوعية<sup>(٢)</sup>  
والجسمية فمن الأمور الإلهية، فلا يصير تعريفُ الأمور الطبيعية بخروجها  
عنه غير جامع .

الشك الثامن : كيف يفتقر مباحث الرياضى إلى الهيولى فى الخارج  
دون العقل، والعلم بالمعلول متوقف على العلم بالعلة ؟ !<sup>(٣)</sup>

وجوابه : أن الأعراض الذاتية المبحوثة فى العلم الرياضى تكون من  
لوازم الكم بحسب الماهية، فيستغنى الكم فيها عن الهيولى لاستغناء ماهيته  
عنها . وأما الأعراض الذاتية التى تكون من لوازمه بحسب الوجود فيفتقر  
الكم فيها إلى الهيولى لافتقار وجوده إليها ، فيبحث فى العلم الطبيعى . ولذلك  
يختلف الحد الأوسط فى البرهان من العلمين عند اتحادهما فى المسئلة ، وهى

في الحقيقة تكون أعراضا ذاتية للأجسام الطبيعية ، لكنها لحقت الكم بواسطة مقارنة الجسم الطبيعي . وإذا عرفت هذا فنقول : القول بوجود المثال هو القول بكون الماهية المادية أو المتكررة الأفراد بتكثر المواد مجزدة في نفسها عن جميعها . فالمثال إن كان ، فيكون للوجودات التعليمية أو الطبيعية دون الإلهية . فيكون إما للوجودين : التعليمي والطبيعي جميعا ، أو لأحدهما دون الآخر ، أو لا يكون لشيء منهما . فهذه أقسام ثلاثة .

والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون المثال للتعليمي دون الطبيعي ، والآخر بالعكس . فهذه أربعة احتمالات ، وقد قال بكل واحد منها قوم . وكان<sup>(١)</sup> بعض القدماء يرى أن كل واحد من الأمور التعليمية والطبيعية [ ٣١ ] ينقسم إلى قسمين : أحدهما معقول أبدي ، والآخر محسوس فاسد . والعقل إنما يعقل الأبدى دون الفاسد ، وسمى المعقول المفارق مثالا . وكان بعضهم يرى أن كل أمر تعليمي ينقسم إليهما ، ولا شيء من الأمر الطبيعي ينقسم إليهما ألْبَتَّةَ حتى تكون المثل موجودة للتعليمات دون الطبيعيات ، وتكون التعليمات معقولة ، والطبيعيات غير معقولة ، إذ لو كانت معقولة لكانت مُثُلًا ، لأن الأحوال الجسمانية إذا جُرِّدت عن المادة صارت أمورا تعليمية<sup>(٢)</sup> لصيرورتها حينئذ أعظاما وأشكالا وأعدادا . وهي إنما تُعَقَّل وتكون أمثلة بالتجريد المبطل لطبيعتها ومعيدها إلى تعليميتها ، فالأمور الطبيعية ليست معقولة ولا أمثلة . والصورة الطبيعية تتولد بمقارنة الصور التعليمية للمادة ، كالتقير : فإنه معنى تعليمي ، فإذا قارن المادة التي هي الأنف صار معنى طبيعيا هو القُطوسة . ثم منهم من رَكَّب المقدار

من الوحدات، وجعل المقدار متولداً من مقارنة العدد بالمادة ، والعدد مفارقاً لها . بفعل المثال للعدد دون المقدار لصيرورة المقدار عدداً يتجزده عن الهوى . ومنهم من لم يركبه من الوحدات وجعل العدد والمقدار مفارقين للمادة ، بفعل المثال للعدد والمقدار معا لعدم صيرورة المقدار حينئذ عدداً بالتجزد عنها . والفريق الأول : منهم من جعل المقدار قد لا يقبل التصنيف كالعدد الذى هو مبدؤه ؛ ومنهم من أوجب قبوله إياه مع قوله بتركبه من العدد . وأيضاً منهم من جعل العدد مبدءاً للصور الطبيعية حتى يكون عند التجرد عن المادة عدداً ، وعند الخلط بها صورة إنسان أو فرس . وأما من جعل العدد مبدءاً للمقدار والصور الطبيعية ولم يجعله مفارقاً للمادة ، وهو فيثاغورس وطائفته كما حكى الشيخ ، فليس من المثبتين لوجود المثل ، بل من النافين لوجودها . وخلاف المشائين معه فى المبدئية دون وجود المثل لاتفاقهما على انتفاء وجود المثل . وبحث المبدئية خارج عما نحن فيه من النظر فى وجود المثل . فلنعرض عما لا يتعلق بغرضنا . وكان بعضهم يرى أن الأمر الطبيعى ينقسم إليهما ، أى إلى المعقول الأبدى والمحسوس الفاسد دون الأمر التعليمى ، وإليه أكثر ميل أفلاطون كما حكى الشيخ . وقال المعلم الأول وأتباعه بعدمه فيهما . فالمثال على رأى الثانى والرأى الثالث متباينان تبين أخصين تحت أعم هو المثال على رأى الأول . وبقي ههنا رأى خامس حدث بعد الشيخ أحدثه صاحب الإشراق<sup>(٥)</sup> ، وتبعه فيه من بعده من متأله المتأخرين وهو أن المثل إنما تكون للأجسام . فإن كان الجسم نوعاً ، فمثاله المفارق معقول يسمى صاحبه وربّه ورب الصنم وهو المثال الأفلاطونى ،

(١) قد : ناقصة فى ت . (٢) الطبيعى : ناقصة فى ت ١ . (٣) أفلاطون : ع ، ت .

(٤) بقى : ناقصة فى ع . (٥) صاحب الإشراق = أى المهروردى المقتول .

وهو عقل من طبقة العقول العَرَضِيَّة الواقعة في الشرف والتجَرَّد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية؛ وهو فاعل وجود النوع، المعنى بشأنه، الحافظ له، المحامي عنه . والنوع كالظل والرسم والعكس له . وإن كان شخصاً ، فمثاله المقارق متخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالي الواقع في الشرف والتجَرَّد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس . وأقول : المثال لا يختص بطبيعة دون أخرى ، بل طبيعة كل موجود مجرَّدة عن المادة ؛ وهي مثال نوري مطابق لأفرادها . والحقيقة التي إنما توجد مجرَّدة عن المادة يكون المثال فيها عين المثل . والحقيقة التي توجد مجرَّدة عن المادة ومقارنة لها أيضا يكون المثال فيها أول ما توجد وتقع هي عليه من الأفراد . وستسمع لهذا فضل بيان في الفصل الثالث . وهذا رأى سادس ناشئ من الرأى الأول .

وصفات [٢٢] الأجسام تكون صفات أمثلتها في العالم العقلي كما هي صفات أعيانها في العالم الحسي ، فقيامها بها في عالمي المثالين حقيقى . وقيل : يحتمل أن يكون قيامها بها في عالم المثال المعلق تخيُّلياً لا تحقيقياً . وهو يحتمل معنيين : أحدهما أن لا يكون مثال الصفة موجوداً أصلاً<sup>(٢)</sup> في نفسه أو غيره ، لكن يُتَخَيَّل أنه موجود في الغير . وثانيهما أن يكون مثالها موجوداً في نفسه ، لكنه قد يكون قائماً بذاته ويُتَخَيَّل قيامه بغيره . فمثال الصفة المعلق قد يكون ذاتاً ويُتَخَيَّل أنه صفة في عالم المثال المعلق . وقد لا يُتَخَيَّل أنه صفة هناك ؛ بل يُتَخَيَّل كما هو في نفسه . ومنه تجسد الأعمال . والمناسبة بين الجسم الشخصى ومثاله الخيالى أظهر منها بين الجسم النوعى ومثاله العقلى ؛ وهي كالمشابهة بين الصورة التي ترى في المرآة وبين صاحبها . فإن قلت : هل اشتراك

المثال بين المثالين معنوى أم لفظى ؟ قلت : هو معنوى ؛ لأن المثال مطلقا هو ما يوجد فى الخارج من نوع أو شخص هو جسم أو جسمانى قائما بذاته ، عديم الوضع ، مجزدا عن جميع المواد والأجسام ، مطابقا لذلك الجسم أو الجسمانى — بمعنى أن المجزء لو قارن المادة لكان نفس ذلك المادى ، والمادى لو فارقها لكان نفس ذلك المجزء ؛ أو أن يوجد للمادى مفارق يشابه نوعا من المشابهة . وهذا المعنى مشترك بين المثال العقلى والمثال الخيالى ، وبين المثال القائم بنفسه وبين المثال القائم بغيره . هذا والصور التى ترى فى المرايا الكثيرة من شخص واحد كزيد مثلا إنما يقال لكل واحد منها إنه زيد ، بسبب أن الصور الحاصلة فى خيالنا من زيد مطابقة لمثاله المعلق ، لا اختلاف بينها إلا بأن أحدهما قائم بالخيال والآخر قائم بذاته فى الخارج . والصورة<sup>(١)</sup> الحاصلة فى العقل من النوع مطابقة لمثاله الأفلاطونى ، لا يختلفان أيضا إلا بكون أحدهما موجودا فى العقل والآخر موجودا فى الخارج . وهذه المطابقة هى السبب فى اشتراك مثال النوع بين أشخاص ذلك النوع . فإن العقل إنما يدرك منهما ذلك المثال النورى ، وهو ماهية النوع على الرأى المشهور ، أو مشابهه على رأى صاحب الإشراق . وزعم أن إجماع الأنبياء وأساطين الحكماء ومشايخ الصوفية منعقد على وجود عالمى المثالين ، وأول قولهم إن رب النوع كلى ذلك النوع ، بأن المراد به أن نسبة رب النوع إلى جميع أشخاص ذلك النوع على السواء فى اعتنائها بها ودوام فيضه عليها — لا أنه مشترك بينهما ، فإن المجزء ، كيف يقول عاقل بوجوده فى مواد كثيرة وأشخاص مادية لا تحصى ؟ فكأنه بالحقيقة هو الكلى والأصلى ، والنوع المادى هو الفرع والقالب . والأنواع فى اختلاف أعضائها وتباين تخاطيبتها

وأوضاعها ، وتنوع نقوشها تحذو حذو أمثلتها النورية . وأمثلة الذوات  
عامة بالصفات بأمثلتها ، وهى بهذا الاعتبار علوم . فإن قلت : العضو والتخطيط  
والوضع والنقش للشخص ، لا للنوع ، قلتُ : أشخاصها لا تكون للنوع ،  
بل لأشخاصه ، وأما ماهيتها فتكون له . وقيام النوع بالمادة الجسمية لنقصه  
فى ذاته ، وقيام مثاله النورى بذاته لكماله فى جوهره . وهذا الرأى يرجع  
فى الحقيقة إلى القول بنفى وجود المثل ، فإنه تأويل لقول مثبتها بما يطابق  
أصول نقاتها . والنفاة يقولون أيضا بوجودها بهذا المعنى : فإنهم إنما ينفون  
وجودها بالمعنى المشهور ، وهو أن تقوم المعانى المتكثرة مجردة عن الكثرة  
وعن التصورات العقلية . فجميع الحكماء من المشائين والإشراقيين أن نسبة  
المعقول إلى الفاعل كنسبة الصورة التى ترى فى المرآة [٢٢] إلى صاحبها ،  
وهو بوجه كالمركب من مذهبي المثبتين والنفاة . وعند التحقيق هو قول بنفى  
وجود المثل . لا يقال : لا بد من تأويل قول القدماء بقول صاحب الإشراق ،  
لأن المفارق إنما يمكن أن يقال إنه مثال المادى ، لا مثله ، لتخالفهما  
باللوازم ، لأننا نقول : المفارق ههنا هو ماهية المادى ، والماهية والشخص  
متخالفان باللوازم ، لأن الماهية كلية والشخص جزئى مع اتحادهما فى الماهية .  
ولئن قال : كل لازم للماهية لازم للشخص ، فنقول : ذلك إنما يجب بحسب  
التحقق دون الحمل لعقم الشكل الأول ، والكبرى مهمة . وأقول : القول  
بوجود المثل كما سيظهر فى أثناء تقرير أدلة مثبتى وجودها ، يقتضى أن كل  
كلى هو مجرد فى نفسه عن المادة وعلائقها ، ليس إنما يوجد فى ضمن  
الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات ، بل الأمر بالعكس .

(١) يمكن أن تقرأ : نقوشها ، فى جميع النسخ ، وهى نقوشها فقط فى ت ١ . (٢) يمكن أن تقرأ أيضا  
فى أكثر النسخ : والنفس . (٣) ت : بمعنى . (٤) ولئن قال ... للشخص : نافعة فى ت ، ت ١ .



## البحث الثاني<sup>(١)</sup>

في ذكر حجج القائلين بوجود المثل ، وأجوبة القائلين بعدمها  
عن تلك الحجج ، وتحقيق الحق في ذلك  
استدل القائلون بوجود المثل في التعليمات والطبيعات جميعاً على صحة  
قولهم هذا بوجوه :

### الوجه الأول

إن الأشياء التعليمية والطبيعية تُحَدُّ وتَبْرَهُنَّ في العلوم التعليمية والطبيعية<sup>(٢)</sup> .  
والحدّ والبرهان ليسا للعدوم ، لعدم الفائدة في النظر فيه ؛ ولا للشخص من<sup>(٣)</sup>  
حيث هو شخص لأنه من هذه الحيثية محسوس قابل للتغير والفساد<sup>(٤)</sup> . والحدّ  
والبرهان إنما يكونان لموجود معقول دائم الوجود غير قابل لهما<sup>(٥)</sup> . فالبرهان  
والحدّ إنما يكونان للماهية في حال وجودها مجزدة عن العوارض المادية .  
فوجودهما لها يستلزم وجودها مجزدة ، والملزوم ثابت ، فيلزم ثبوت اللازم ،  
وهو المطلوب .

---

(١) ت : الأول .

(٢) ت : الطبيعية والتعليمية .

(٣) ت : الفائدة فيه .

(٤) ت ١ ، ع : التغير ؛ ت : للتغير .

(٥) في الأصلية : مقول ، وفي هامشها : «معقول» . (٦) ت ١ : فوجودها .

وأجيب عنه <sup>(١)</sup> بأنه لا يلزم من عدم كون البرهان والحد للماهية بشرط شيء، أعني للجزئيات، كونهما للماهية بشرط لا شيء، لاحتمال كونهما للماهية بلا شرط شيء. وبين المعنيين بكون بعيد كما عُرِف في موضعه. فيكون وجودهما لها إنما يكون في حال اقترانها بالعوارض في الخارج لامتناع خلوها عنها فيه، لكن لا مدخل للعوارض في وجودهما لها حتى لا يلزم كونهما لها بشرط شيء، بل يكونان لها بلا شرط شيء.

والجواب عن هذا الجواب أن الفرق بينهما في العقل، لا الخارج <sup>(٢)</sup>. لأن التجرد كالكلية من اللوازم الخاصة بالماهية، والاقتران كالجزئية من اللوازم الخاصة بالأشخاص. وثبت قال: الماهية بلا شرط شيء أعم من الماهية بشرط لا شيء، كما هي أعم من الماهية بشرط شيء، والعام لا يستلزم خصوصية أحد فرديه، أعني التجرد — فنقول: الماهية بلا شرط شيء إنما تكون أعم منها بشرط لا شيء لو لم يكن التجرد عن المادة من لوازمها وهو أول المسئلة. وثبت قال: الكلية لا تلزم الماهية، وإلا لزم من وجودها في الشخص وجود الكلية فيه، وهو محال — فنقول: إنما يلزم من صدق حمل الماهية على الشخص وحمل الكلي على الماهية صدق حمل الكلي على الشخص لو صدق حمل الكلي على الماهية كلياً، وهو ممنوع، لأنه لا يلزم — من اقتضاء الإنسان بذاته كونه كلياً — اقتضاؤه كون كل إنسان كزيد مثلاً كلياً، فإن الإنسان غير زيد. فجاز أن يكون مفهوم الإنسان مقتضياً لكونه كلياً، ومفهوم زيد

(١) عنه : ناقصة في ت .

(٢) في الخارج : ت .

(٣) المجرد : ص : ت .

مقتضيا لكونه جزئيا ، من غير أن يقتضى الإنسان كلية زيد ، أو يقتضى زيد جزئية الإنسان . غاية ما فى الباب أنه يلزم أن يكون مفهوم الإنسان كليا فى جميع الأوقات ، وهو لا يستلزم كلية مفهوم زيد ، فإنه حينئذ إنما يصدق : زيد إنسان ، والإنسان كلى دائما ، وهو لا ينتج : زيد كلى ، لعدم كلية الكبرى ، ولا يصدق حينئذ : زيد إنسان ، وكل إنسان كلى ، لأن المفروض أن الإنسان يقتضى كلية مفهومه لا كلية مفهومات جزئياته ، فيمكن أن يكون حمل المجرد والكلى على الماهية واجبا مع كون حملهما على الشخص ممتعا . [٢٤] لا يقال : يلزم مما ذكرتم أن تكون الماهية والشخص مختلفين فى لوازم الماهية مع استوائهما فى تمام الماهية ، وهو خلاف ما نصوا عليه من وجوب استواء المثليين فى جميع لوازم تمام الماهية ، لأننا نقول : استلزام اختلاف اللوازم لاختلاف الملزومات بالماهية فى حيز المنع — إلا أن نخصص لوازم الماهية بلوازمها فى الحمل ونفسر لازمها فى الحمل بما يحمل على كل ما تحمل الماهية عليه . ولئن قال : الإنسان مثلاً لا يقتضى كليته بذاته ، لأن نفس كون الشيء إنسانا لا يقتضى كونه كليا ، وإلا لزم كون كل إنسان كليا . فالمقتضى لكون الإنسان كليا ليس كونه إنسانا ، بل أمر آخر وهو المعنى بعدم اقتضاء الإنسان الكلية بذاته . فنقول : لا يلزم من عدم اقتضاء كون الشيء إنسانا لكونه كليا عدم اقتضاء الإنسان كليته لذاته ، ولا عدم اقتضاء كون الإنسان إنسانا لكونه كليا . ولئن قال : وجود الحد والبرهان لماهية مشروط بتجزدها عن الفواشى المادية فى نظر العقل ، وهو لا يستلزم

(١) والإنسان : ناقصة فى ت ، ت ١ .

(٢) ونفسر لازمها فى الحمل : ناقصة فى ص ؛ بما يحمل : ناقصة فى ت ١ .

تجردها عنها في نفس الأمر . فنقول : تجرد الماهية عن اللواحق  
 المادية في البرهان والحد يستلزم تجردا عنها في الوجود ، إذ لو احتاجت  
 إلى المادة في الخارج لاحتاجت إليها في العقل لتوقف العلم بالمعلول على  
 العلم بالعلة . فوجوب تجرد الماهية عن المواد ولواحقها في العقل يستلزم  
 استغناءها عنها في العلم ، وهو يستلزم استغناءها عنها في الوجود ، وهو يستلزم  
 وجودها في الخارج مجردة عن المادة وعوارضها ، والملزوم موجود ، فيلزم  
 وجود اللازم ، وهو المطلوب . ولئن قال : الأمور التعليمية والطبيعية تستغنى  
 في البرهان والحد عن ملاحظة المواد الشخصية ، لكنها تحتاج فيهما إلى ملاحظة  
 المواد الكلية . فنقول : هي إنما تفتقر فيهما إلى ملاحظة المواد الكلية  
 من حيث يُبحث عنها في العلمين : التعليمي والطبيعي . وأما من حيث  
 ماهياتها فافتقارها إليها مطلقا ، ممنوع<sup>(١)</sup> ، فإن الأمر المادي عند القائلين بالمثل  
 هو كالكمية . وكما أن العدد إذا أخذ مطلقا كان من مباحث الإلهي ، وإن<sup>(٢)</sup>  
 أخذ محتاجا إلى مادة ما كان من مباحث الرياضي — كذلك كل أمر جسماني  
 إذا أخذ مطلقا كان من مباحث الإلهي ، وإن أخذ محتاجا إلى مادة  
 لا بعينها أو بعينها ، كان من مباحث الرياضي أو الطبيعي . ولئن قال :  
 لو استلزم افتقار الشيء إلى الهيسولي في الخارج افتقاره إليها في العقل لبطل  
 جعل الأمور التعليمية مفتقرة إليها في الخارج ، لا العقل . فنقول : موضوع  
 الرياضي ، وإن كان كذا أو ذا كذا<sup>(٣)</sup> ، لكن الأعراض الذاتية التي تبحث فيه من

(١) وافتقارها : ت .

(٢) ت ١ ، ع : فكا .

(٣) ذركم : ت .

لوازم الكم بحسب الماهية ، لا الوجود ، وهى مستغنية عن المادة لاستغناء ماهيته عنها ، فلذلك لم يحتج في الرياضى إلى ملاحظة المادة . وأعراض الكم الذاتية التى هى من لوازم الوجود ، وإن كانت مفتقرة الى المادة لافتقار وجوده إليها ، لكنها إنما تبحث في العلم الطبيعى . ولئن قال : فعلى هذا استغناء الشيء عن الهوى في العقل لا يستلزم استغناءه عنها في الخارج ، فضلاً أن يستلزم مفارقتها إياها بالفعل فيه ، فيبطل إثبات مفارقة الأمر التعليمى للهوى باستغنائه عنها في العقل . فنقول : استغناء الشيء عنها في العقل يستلزم استغناءه عنها في الخارج ، بحسب الماهية . وهو ، وإن لم يستلزم مفارقتها بالفعل عن الهوى في الخارج ، لكنه يستلزم إمكان مفارقتها إياها في الخارج بحسب الماهية . وإمكان الممكن مع خيريته يوجب العلم بوجوده لاشتمال العناية عليها .

### الوجه الثانى<sup>(١)</sup>

الإنسان مثلاً موجود في الخارج ، وإلا لم يكن « هذا » الإنسان موجوداً في الخارج ، لأن « هذا » الإنسان عبارة عن الإنسان مع قيد « الهدية » ؛ وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وهو معنى واحد ، وإلا كان اشتراكه بين زيد وعمرو وغيرهما من أشخاص الناس لفظياً لا معنوياً [٣٥] ؛ وهو باطل بالضرورة . فذلك المعنى الواحد الخارجى الذى يحمله العقل على كثيرين متباينين بتباين موادهم لا بد من كونه مجرداً عن كل المواد في حد ذاته . إذ لو كان مادياً حتى كان ذا وضع وأين وقدر وزمان معينة ، لامتنع من العقل حمله إياه على أناس<sup>(٢)</sup> بأحوال مخالفة لتلك الحال . فصحة حمل العقل<sup>(٣)</sup>

(١) الوجه الثانى : فى ت : الثانى . (٢) ت ١ ، ع : وذلك . (٣) ت : من .

(٤) وصحة : ت ١ .

إياه عليهم يستلزم تجزئته في نفسه عن المادة وشوائبها . والملزوم ثابت ، فيلزم ثبوت اللازم . والإنسان المجرد المشترك<sup>(١)</sup> غير فاسد بفساد المحسوسات . فإذا ثبت وجود إنسان ، مجزئ عن كل العوارض المادية ، مشترك بين جميع الناس ، أبدى ؛ وهو المطلوب .

وأجيب عنه بأن الإنسان واحد بمعنى أنه لا تختلف نسبته إلى جميع أشخاص الناس ، بل كلها سواسية في إحداث معناه المجزئ في النفس ، لا بمعنى أنه واحد بالعدد لامتناع وجود الواحد<sup>(٢)</sup> بالعدد في كثيرين متباينين ، والآلزم من وجوده فيهم اتصاف الشيء الواحد بالعدد بصفاتهم المتباينة في الزمان الواحد ، فتكون الذاتان المتباينتان ذاتا واحدة ، والأمور المتباينة غير متباينة ؛ هذا خلف . ووحدته بالمعنى المذكور ، وإن لم تُنافِ اشتراكه بين الكثرة المتباينة ، لكنها مع وجوده واشتراكه لا تستلزم وجوده في الخارج واحدا بالشخص مجزئا عن جميع المواد وشوائبها ؛ فلا يتم الدليل المذكور .

والجواب عن هذا الجواب أن الشيخ فسر في هذا الجواب وحدة الإنسان ، بعين ما فسر به كلية صورته العقلية ومطابقتها للأشخاص ، وترادف الثلاثة<sup>(٣)</sup> محال بالبدئية ، بل الإنسان وغيره من المعقولات وحدته عقلية ؛ والواحد بالوحدة العقلية يمكن وصفه بالمتقابلات معا ، إذ إنما يابى الاتصاف بها معا الواحد بالوحدة الحسية أو الخيالية أو الوهمية . ووحدة الشيء العقلية مع وجوده في الخارج واشتراكه تستلزم وجود شيء واحد بالشخص بالوحدة

(١) المشترك المجزئ : ع . (٢) ت : الوجود . (٣) العقل : ت ، ص ، ت ١

(٤) في هامش ت : « وترادف الثلاثة ، أى : وحدة الإنسان وكلية صورته ومطابقتها » .

العقلية في الخارج مفارقة للأشخاص وموادها غير فاسد بفسادها مستمر الوجود من الأزل إلى الأبد . ومجموع الأمور الثلاثة موجود ، فيلزم وجود اللازم ؛ وهو المطلوب . فإن قلت : فما معنى وحدة الإنسان ؟ إن كان معناها ما يمتاز به الإنسان عن سائر الماهيات ، كانت الوحدة نفس التعين النوعي . وإن كان معناها اتحاد تأثر النفس عن أشخاصه بصورته العقلية ، كانت نفس المطابقة . وإن كان معناها منع نفس تصوره وقوع الشركة فيه ، كانت نفس الجزئية الحقيقية . وكذا إن كان معناها أن شخصه واحد وأن عدده واحد ، كانت نفس الجزئية الحقيقية أيضاً<sup>(١)</sup> . قلت : معناها شيء آخر ، وهو أنه غير منقسم بالفعل إلى جزئين ، بل هو إما لا جزء له أصلاً ، أو له أجزاء مجتمعة اجتماعاً صيرها واحداً في الجملة . والشيخ لم يفرق بين الواحد بالشخص ، والواحد بالعدد . والحق أن بينهما فرقاً : فإن الواحد بالشخص هو الذي شخصه واحد ، أعني الشخص الواحد ، فهو إنما يكون شخصاً . والواحد بالعدد هو الذي عدده واحد ؛ فإن كان شخصاً كان شخصه واحداً ، وإن كان ماهية كانت ماهيته واحدة<sup>(٢)</sup> . فهو أعم من الواحد بالشخص إن أريد بالشخص الجزئي الحقيقي كما هو اصطلاحه . فطبيعة الإنسان واحدة بالعدد وليست واحدة بالشخص . فإن قلت : كيف تكون ماهية الإنسان واحدة بالعدد مع كثرة الناس ؟ قلت : الذي عدده كثير هو جزئيات الإنسان ، لا الإنسان نفسه ، فإن الإنسان في نفسه عدده واحد لا غير . فإن قلت : يمتنع مفارقة الإنسان لأشخاصه وموادهم مع حملهم عليهم بالمواطأة ، أو حملهم عليهم بها يستلزم وجوده

(١) إذا : ت ١ . (٢) وكذا إن كان ... أيضاً : نافضة في ت .

(٣) ماهية كانت : ناقصة في ت ١ . (٤) وطبيعة : ت .

فيها جميعا؛ فكيف يكون مفارقا لهما معا مع وجوده فيهما معا<sup>(١)</sup>؟ قلتُ :  
استلزام حمله عليهم بالمواطاة لوجوده فيهم وفي موادهم بمعنى الحلول في المواد  
في حيز المنع ، إذ لا [٢٦] معنى لوجوده فيهم إلا حمله عليهم أو اشتغال<sup>(٢)</sup>  
معقوليتهم على معقوليته ، ولا يلزم من شيء منهما حلوله في موادهم . ولئن قال :  
كيف لا يوصف الإنسان بصفات أشخاصه المادية ، وكل واحد منهم عبارة  
عنه مع صفاته المشخصة ؟ فنقول : جاز أن يكون اقتران الإنسان بتلك  
الصفات كاقتران النفس بالبدن في تألف الإنسان من النفس والبدن ،  
لا اقتران الحالين في ثالث أو اقتران الحال والمحمل . أو نقول : اتصاف  
الإنسان<sup>(٣)</sup> بالعوارض المشخصة لزيد إنما يكون على وجه كلي ، وتقيد الكلي  
بالكلي لا يفيد الجزئية ؛ أو هو<sup>(٤)</sup> إنما يوصف بها باعتبار جزئياته دون ذاته ؛ فلا  
يرد ما ذكرتم . وأجيب عنه أيضا بأنه مبنئ على وجوب اتصاف الإنسان  
من حيث هو إنسان بالوحدة أو الكثرة ، لأن إثبات وحدة الإنسان بمعنى  
الكلي الطبيعي . فقولنا الإنسان من حيث هو إنسان لا يخلو من كونه واحدا  
أو كثيرا . لكن الإنسان من حيث هو إنسان ليس كثيرا . فالإنسان ، من  
حيث هو إنسان ، واحد ، وهو المرام في هذا المقام . وهذا الجواب أيضا  
باطل ، لأننا في الاستدلال لم نحتاج إلى أن الإنسان من حيث هو إنسان  
واحد ، بل إلى أنه واحد مطلقا ، سواء كان كونه واحدا من الحيثية المذكورة  
أو من حيثية أخرى . والعلم بهذا القدر أولى . ثم إن كان نظريا ، فإبقاء  
إثباته ليس على وجوب اتصاف الإنسان من الحيثية المذكورة بالوحدة

(١) معا : ناقصة في ص ، ع . (٢) ت ، ص ، ت ، ١ ، : واشتغال .

(٣) الشيء : ت . (٤) ت ، ص : وهو . (٥) ت ، ١ ، : بقولنا ، أم : لقولنا .



أو الكثرة، بل على وجوب انصافه في الجملة بإحداهما، سواء كان الاتصاف من تلك الحيثية أو من حيثية أخرى . وإثبات قولنا : الإنسان واحد في الجملة ليس بالقياس المذكور، بل بقولنا : الإنسان واحد أو كثير، لكنه ليس كثيراً، فهو واحد . ولا شك في صحته . ولئن قال : الإنسان بمعنى الكلي الطبيعي — وهو الإنسان من حيث هو إنسان — هو الإنسان المنظور إليه وحده دون غيره من الاقتران بالزوائد والتجرد عنها . والمنظور إليه كذلك إنما يصح الحكم عليه بما يكون ذاتياً له دون ما يكون عرضياً له . والوحدة والكثرة من الأمور العرضية للإنسان وغيره من الماهيات . فالإنسان، بمعنى الكلي الطبيعي، إنما يكون واحداً من الحيثية المذكورة . والحكم عليه بالوحدة، من تلك الحيثية، كاذبٌ، فضلاً أن يكون العلم بصدقه ضرورياً . وإثبات صدقه مبنًى على المنفصلة الكاذبة، لا الصادقة، — فنقول : إنما يُشترط في كون الشيء كلياً طبيعياً تجريدُ النظر إليه عن النظر إلى الزوائد الغريبة، لا عن النظر إلى جميع الزوائد حتى لوازم الماهية، لأن النظر إليه قد يستلزم النظر إليها، فيمتنع تجريدُه عنه لامتناع وجود الملزوم بدون وجود اللازم . والوحدة التي يتكلم فيها، وهي الوحدة العقلية، من مقومات الواحد بها أو من لوازمه بحسب ماهيته، لا أقل من ذلك : فإن وحدة كل واحد يمتنع وجوده بدون وجودها، سواء كان ذلك الواحد عقلياً ووحده عقلية، أو حسيّاً ووحده حسية . وأيضاً قول الشيخ هاهنا : الحكم بالوحدة على الإنسان لمعنى الكلي الطبيعي كاذبٌ لزيادتها عليه، وغرابتها عنه يقتضى كون الحكم بالوجود عليه كاذباً . فإن الوجود زائد عليه وغريب عنه؛ وهو يناقض

ما نص عليه من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج كالإنسان بمعنى الكلى الطبيعى وغيره . وكما يصدق الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى مع زيادته عليه ، لكون إيجابه عليه ليس من حيث هو إنسان ، فقد يصدق الحكم بالوحدة عليه مع زيادتها عليه ، لكون إيجابها عليه ليس من حيث هو إنسان . فإن قلت : الشيخ لم يقل إنه يمكننا أن نحكم بالوحدة على الإنسان حكما ، ويكون ذلك الحكم كاذبا لغرابتها عن ماهيته . بل قال : إنه يمتنع مِنَّا الحكم بها عليه لغرابتها عن ماهيته . [٢٧] قلت : فليقل بامتناع الحكم بالوجود على الإنسان لغرابته عن ماهيته ، وهو لم يقل بذلك .

لا يقال : قول الشيخ ها هنا يقتضى كون الماهية بشرط لا شىء ، من الماهية المجردة عن الزوائد ، وهى بهذا المعنى إنما توجد فى الذهن لا العين كما صرح به ، وهو يناق ما ذكر من أنها بشرط لا شىء جزء من الجزئى الموجود فى الخارج ، لأننا نقول : مراده بشرط لا شىء ها هنا ، تجردها عن الزوائد فى نفس الأمر ، ومراده به فى قوله : الماهية بشرط لا شىء جزء من الجزئى الموجود فى الخارج - عدم تقومها بالزوائد وأن تقوم بها مفهومات جزئياتها ، فيسقط ما ذكرتم . وأيضاً : الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى هو الإنسان ، لا الإنسان المنظور إليه نظراً خالياً عن النظر إلى الأمور الزائدة عليه ، وإلا لم يكن كايأ طبيعياً ، بل مقيداً . وإذا كان كذلك ، فالإنسان بمعنى الكلى الطبيعى إذا جعل موضوعاً لم تكن الحثية جزءاً من الموضوع ، فلم يجب كون الحمل منها ، ولذلك صح الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى . ولو كان الحثية واجبة الاعتبار فى الموضوع الذى هو كلى

(١) فكا : ت ١ .

(٢) عن ظ ، وفى ص ، ت : الحكم .

طبيعى لم يصح ذلك الحكم . فالإنسان موجود واحد مشترك ، وكل موجود واحد مشترك فهو موجود مجرد ؛ فالإنسان موجود مجرد . وهو المطلوب .  
ولئن قال : إنما يلزم من وجود الإنسان في الخارج ووحدته فيه اشتراكه بين أشخاصه المحسوسة الموجودة فيه كونه مجردا فيه ، لو كان اشتراكه بينها <sup>(١)</sup> في الخارج . وأما إذا كان عروض الكلية له في العقل فقط <sup>(٢)</sup> فلا يلزم من مجموع صفاته الثلاث تجزئه في الخارج البتة ، بل تجزئه في العقل . واشتراكه بينها <sup>(١)</sup> في الخارج ممنوع لجواز اختصاص وجود الاشتراك بكونه في العقل . ويدل على هذا الاختصاص أن الاشتراك هو الحمل على الكثرة . والحمل إنما يعرض للاحية بشرط وجودها في العقل . فاشتراك الإنسان بين أشخاصه إنما يلحقه في الذهن دون العين . وأيضا اشتراكه بينها <sup>(١)</sup> مشروط بمطلق تجزئه بتجريد العقل إياه أو بتجريد غيره إياه ، فلم لا يجوز أن يكون تجزئه بتجريد العقل إياه ، لا بتجريد غيره إياه ، فلا يكون مجردا في الخارج ، بل في العقل ؟

فنقول : الجواب عنهما أن الموجود الواحد في الخارج إنما يصح من العقل حملُه على الكثرة وأخذ كل واحد منها عبارة عنه مع خصوصيته ، بشرط عدم حلوله في محل تلك الخصوصية ، إذ أوحل معها في محلها لاستحالته منه حلوله مع بقية الخصوصيات في محالها مع كونه واحداً بعينه لاستحالة حلول الحال الواحد بعينه في المحال المتعددة ، بالبدية .

ولئن قال : إنما يستحيل ذلك لو كانت وحدته حسية ؛ وأما إذا كانت عقلية ، فلا .

(١) بينهما : ت ١ . (٢) ناقصه في ت . (٣) أخذه : ت ١ (بدون نقط) .

(٤) ع وت : ولئن . (٥) ت ١ : الحال .

فنقول : الإنسان الواحد الموجود في الخارج على تقدير حلوله في مواد أشخاصه تكون وحدته حسية لكونه ماديا حينئذ . وإن قال : الإنسان حال في مواد الناس مع أنه غير محسوس عند الشيخ -

فنقول : المراد بالوحدة الحسية وحدة الهوى أو وحدة ما يحل فيها أو وحدة ما يتركب منها . فإن كل واحدة من الثلاث يأبى النعت بالمتقابلات معا .

وإن قال : كيف يجرد العقل الإنسان من الهوى وهي جزؤه ؟

فنقول : المراد بالمادة المجردة منها الإنسان هي الهوى الشخصية ، والنفس تجرد منها مجموع ماهيتها مع ماهيته الحال فيها ، أعني ماهية الإنسان الشخصي . لا يقال : لم كذب إيجاب الوحدة والكثرة من الحيثية المذكورة وصدق سلبها عنه منها ؟ لأننا نقول : الصادق سلب إيجابها منها بشرط كون قولنا منها متعلقا بالإيجاب دون السلب ، فإن سلبها منها على أن يكون قولنا منها متعلقا بالسلب - كاذب قطعاً . وأيضاً الإنسان ، بمعنى الكلى الطبيعي ، إما أن يؤخذ كأنه شيء واحد مشار إليه ، أو لا يؤخذ . فإن أخذ ، لم يكن النظر إليه مجرداً عن النظر إلى الزوائد الغريبة عنه ، فلم يبق كلياً طبيعياً ، وإن فرضنا بقاءه كلياً طبيعياً<sup>(١)</sup> ، فلنما يصح سلبها عنه لا إيجابها [٢٨] عليه حينئذ . وإن لم يوجد فليس يصح إيجابها عليه ولا سلبها عنه ، لأن العقل إنما يحكم عليه بهما إيجاباً إذا قرن بنظره إليه نظره إلى الزوائد الغريبة عنه . أو نقول : وإن لم يؤخذ كشيء واحد ، بل خلى صالحاً للوحدة والكثرة وغيرهما ، لم تبق الحيثية جزءاً من الموضوع ، وإلا

(١) عن هامش النسخة الأصلية والنسخ الأخرى .

لزم من عود الضمير فيها إلى الإنسان كونه كشيء واحد<sup>(١)</sup> مشار إليه ، وهو خلاف المفروض ، فيصح من العقل الحكم عليه بهما ثبوتا وانتفاءً ، ولا يناقض النفي الإثبات لاختلاف الموضوع .

ولئن قال : الوحدة لا تلزم شيئا من الماهيات البتة لأن كل ماهية مقولة على كثرة ، وكل مقول على الكثرة مقول على الواحد والكثير ، وكل مقول عليهما يوصف بالوحدة والكثرة ، وكل ما يوصف بهما لا يستلزم شيئا منهما ، وإلا لم يوصف بالآخر ، فلا شيء من الماهية يستلزم الوحدة أصلا ، فلا يصح الحكم على الإنسان من حيث هو إنسان بالوحدة .

فنقول : لا نسلم أن المقول على الواحد والكثير يوصف بالوحدة والكثرة ، بل هو في نفسه إنما يوصف بالوحدة وحدها ، والموصوف بالكثرة جزئياته لا عينه . وأجيب عنه أيضا بأنه مبنى على استلزام دوام وجود الإنسان لدوام وجود إنسان واحد . وهو إنما يصح لو كان الإنسان مطلقا والإنسان الواحد متساويين ، وليس كذلك ، بل الإنسان مطلقا أعم من الإنسان الواحد . ودوام وجود العام لا يستلزم دوام وجود الخاص ، وهو أيضا باطل ، لأن وحدة الماهية ، وهي الوحدة العقلية ، تلزم الإنسان ، والإنسان<sup>(٢)</sup> يستلزم مجموع الملزوم واللازم .

### الوجه الثالث

الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الأشخاص ، لأن الموجود في الأشخاص هو حيوان<sup>٣</sup> ما ، لا الحيوان بما هو حيوان . والحيوان بما هو

(١) بل على ... كشيء واحد : نافعة في ت ، ع . (٢) ع ، ت ١ : والملزوم .

حيوان موجود ؛ فهو إذن مفارق للأشخاص . فهو مجتزء عن جميع المواد . وإنما قلنا : الموجود في الأشخاص هو حيوانٌ ما ، لا الحيوان بما هو حيوان ، إذ لو كان الحيوان بما هو حيوان موجوداً لهذا الشخص ؛ لم يتخلل إما أن يكون خاصاً به أو غير خاص به . فإن كان خاصاً به لم يكن الحيوان بما هو حيوان هو الحيوان الموجود فيه ، بل كان الحيوان الموجود فيه هو حيواناً ما . وإن كان غير خاص به كان شيئاً واحداً بالعدد بعينه موجوداً في الكثرة . وهو محال . وهذا الوجه لبعض معاصري الشيخ أورده على سبيل القدح في الحكمة ، لا على أنه مثبت لوجود المثل . وهو دالٌّ على وجودها كما قترناه وأوماً إليه الشيخ . وأجيب عنه بأنه مبنيٌّ على استلزام وجود حيوانٍ ما في هذا الحيوان الموجود في الخارج لعدم الحيوان بمعنى الكلى الطبيعي فيه ؛ وهو ممنوع لإمكان وجود كليهما فيه كوجود البياض والبياضية في الموضوع الواحد معاً . والفرق بين الحيوان وحيوانٍ ما هو الفرق بين اسم الجنس والنكرة ، وهو أن الأول عبارة عن الماهية بلا شرط شيء ، والثاني عنها مع وحدة ما ، لا بعينها . وإذا كان كذلك فوجود حيوانٍ ما في الشخص الحيواني الخارجى مثبت الحيوان بمعنى الكلى الطبيعي فيه لا ينفيه . وهذا الجواب باطل ، لأننا لم ننفي وجود الحيوان في هذا الحيوان الموجود في الخارج لوجود حيوانٍ ما فيه ، بل باستلزام وجوده فيه للخصوص أو العموم ، واقتضاء كل واحد منهما محالاً . وأجيب عنه أيضاً بأنه مبنيٌّ على وجوب اتصاف الحيوان من حيث هو حيوان بالخصوص أو العموم . وهذا الجواب أيضاً باطل ، لأن الكلى الطبيعي لا يجب في اتصافه بشيء

أن يكون الاتصاف من الحيثية المذكورة، وإلا لم يصح الحكم بالوجود على الكلى الطبيعى كما ساف . وأجيب عنه أيضا بأنه : هب أن في الوجود حيوانا مفارقا، لكن ذلك الحيوان المفارق لا يكون محمولا على هذه الحيوانات المحسوسة لاستحالة حمل المجرد على المادى بالمواطاة، [٢٩] فلا يكون الحيوان المحمول على هذه الحيوانات مجزدا . وإذا كان الحمل على الكثرة منافيا للفارقة، فلا يصح الاستدلال به عليها ، فلا تكون الماهية قائمة بنفسها في الخارج مجزدة عن أفرادها فيه كما ظن . وهذا الجواب أيضا باطل، لأننا لا نسلم استحالة حمل المجرد على الجسماني بالمواطاة، فإنه أول المسئلة ، فكيف يجعل مقدمة في إثبات نفسه ! وهل ذلك إلا مصادرة على المطلوب الأول ؟ !

ولئن قال : الحمل ، وهو الحكم بأن هذا هو ذلك، ومعناه أن الشيء الذى هو هذا هو بعينه ذلك ، يستدعى الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الذات والوجود والجعل . ومن المحال أن يكون المجرد والمادى ذاتا واحدة موجودة بوجود واحد ومجمولة بجعل واحد ، فيستحيل حمل أحدهما على الآخر ، فيمتنع حمل الحيوان المفارق على الحيوانات المحسوسة .

فنقول : ذكر الشيخ أن المعتبر في حمل الكلى على جزئياته حمل المواطاة . وفسره بما ذكرتم ، وهو يقتضى أن تكون كلية الإنسان مثلا صحة حمله على كل واحد من أشخاصه بأنه هو . وذكر أن ذلك إنما يلحقه بشرط وجوده في العقل ، وأن الكلى بالفعل صورته العقلية لا نفسه ، وإليه أشار في « الشفاء » بقوله : فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذى هو كلى ،

وإن كليتها مطابقتها للكثرة ، بمعنى أن كل واحد من الكثرة لو حصل في العقل محذوفاً عنه مُشَخَّصاته المادية ، لكان نفس تلك الصورة العقلية ؛ ولو وجدت في الخارج متشخصة بمشخصاته المادية ، لكانت عينه . وهو صريح في أن الكلية مطابقة الكلي للجزئيات ؛ والحمل مطابقة المحمول الموضوع بالمعنى المذكور ، كقولنا : زيدٌ ماشٍ . فإن معناه حينئذ أن زيدا إذا أخذ مجزداً من مُشَخَّصه المادى لكان نفس الماشي ، وأن الماشي إذا أخذ موجوداً في مادة زيد كان عينه . وكما تطابق الصورة الذهنية الأشخاص العينية — بذلك المعنى يصح أن يطابق الموجود الخارجى المفارق الأشخاص الخارجية المادية به . فقوله يقتضى صحة حمل المجرد على المادى ، فكيف أنكره ههنا ؟

ولئن قال : كيف يتحد المجرد مع المادى في الوجود ؟

فنقول : الموضوع والمحمول إنما يجب اتحادهما في الوجود باعتبار ما به الاتحاد بينهما من الذات ، وهى ههنا المجرد . فإن المادى عبارة عنه مع مُشَخَّصه المادى عند العقل . فالمادى والمجرد موجودان بوجود واحد هو وجود المجرد . وأما باعتبار ما به التغاير بينهما وهو ههنا العوارض المُشَخَّصة الجسمانية التى يَفْضُلُ بها المادى على المجرد ، فلا يجب اتحادهما في الوجود ، بل تغايرهما فيه . فالموجود بالحقيقة هو الماهيات المعقولة . وأما الأشخاص فيتوهم ويُتَخِيل من اجتماعاتها على أنحاء مختلفة من النسب والإضافات ، لا يقال : حمل الإنسان على الكثرة ، وإن كان إنما يلحق الموجود منه في العقل لا الخارج ، لكن العقل إنما يعتبره بين نفسيهما لا بين تصوريهما وإلا كذب كل حمل . وإذا كان المحمول هو الإنسان نفسه لا صورته العقلية لم يلزم



من قول الشيخ حمل المجرد على المادى ، لأننا نقول : سلمنا لزوم كذب الحمل حينئذ ، لكن ذلك ليس لكذب حمل المجرد على المادى ، بل لعدم اتحاد الموضوع والمحمول فى الذات حينئذ . وكما أن الحمل إنما يلحق الإنسان حال كونه مجزدا فى العقل ، فقد لا يلحقه إلا حال كونه مفارقاً فى الخارج .

ولئن قال : الماهية إنما تُحمَل على الشخص بلا شرط شيء ، وأما بشرط لا شيء فيمتنع حملها عليه ؛ فإن كان الإنسان مفارقاً فى الخارج فهو إنما يحمل على زيد قبل العلم بمفارقتة . وأما بعد العلم بها فيمتنع حمله عليه ، فالقائل<sup>(١)</sup> بالمثل يلزمه أن لا يحمل الماهية على شيء من أفرادها ألبتة لعلمه بمفارقتها .

فنقول : كما أننا قد نمحله جاهلين بتجزده الذهني أو عالمين به مع عدم قدح العلم والجهل فى صدق [ ٤٠ ] الحمل ، فقد نمحله جاهلين بتجزده الخارجى أو عالمين به مع عدم قدحهما فيه أيضاً . لا يقال : كلية الإنسان غير كلية صورته العقلية ، لأن كلية الإنسان صحة حمله على الكثرة والمواطأة ، وكلية صورته العقلية مطابقتها لأشخاصه الخارجية بالمعنى المذكور . والحمل إنما يعتبره العقل بين نفس الإنسان ونفس الكثرة ، وإن كان عند وقوعه بالفعل إنما يقع بين تصوريهما . فإن الإنسانية الكلية يمكن أن تلحقها الكلية حتى تكون الكلية مقومة ولاحقة لها باعتبارين . وهى إنما تلحقها الكلية بالنسبة إلى الصور الموجودة منها فى الأذهان لا بالنسبة إلى الناس الموجودين فى الأعيان ، لأن الكلية التى بالنسبة إليهم تكون مقومة لها ، لا لاحقة لها . فالإنسانية الكلية<sup>(٢)</sup> التى فى عقل زيد مثلاً من حيث هى صورة واحدة متشخصه بتشخص نفسه الجزئية ، تكون جزئية ؛ ومن حيث مطابقتها

لكل واحد من الناس تكون كلية . لكن هذه الكلية تكون جزءاً منها لا عارضة لها ، إذ عروضها إنما يكون للإنسان المطلق . وتلك المطابقة هي معنى اشتراكها بين الناس ، وهو الاشتراك المقوم لها ، لا اللاحق لها . فإن الاشتراك العارض إنما يكون لمطلق الإنسان العقلي ، لا للإنسان<sup>(٢)</sup> العقلي الذي في عقل زيد . والإنسان العقلي بالنسبة إلى الصورة الموجودة منه في النفوس يكون كلياً طبيعياً . فالكلية إنما تلحق الشيء باعتبار كونه كلياً طبيعياً ، وإنما تقوم باعتبار كونه كلياً عقلياً . واشتراك الكلية بين الكليات العارضة والمقومة لفظي ، لا معنوي . والمطابقة هي الكلية المقومة ، لا الكلية اللاحقة . وحمل المواطأة إنما يعتبر في الكلية العرضية ، لا في الكلية الذاتية . فالشيخ نفى الكلية العارضة والحمل عن المفارق بالنسبة إلى المقارن . وأثبت الكلية المقومة التي هي المطابقة للمفارق بالنسبة إلى المقارن . وهو حق لا شبهة فيه : لأننا نقول : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لم يصح تصويره عروض الكلية للطبيعة في حال وجودها في العقل بمطابقة الموجود منها فيه لأفرادها الخارجية ، بل كلامه يدل صريحاً على أن كلية الإنسان هي كلية صورته العقلية ، وعلى أن كليتها نفس المطابقة بأحد المعنيين المذكورين ، اللهم إلا أن يقال إنه إنما جعل<sup>(٤)</sup> كلية الإنسان كلية صورته ، وكليتها المطابقة للتفهم لا للتحقيق . ويقال : إن المطابقة سبب الكلية لا نفسها ، إذ لولا المطابقة لم يكن الإنسان كلياً — فيبقى كلامه سليماً عن الطعن ، لكن نعود إليه من رأس ونقول له : لم لا يجوز أن يكون التجرد العيني كالذهني في عدم المنع عن

(١) أو : ت ١ . (٢) الانسان : ت ١ . (٣) الكلبيين : ع ، ت ١ .

(٤) جعل : نافعة في ص ، ت ؛ الإنسان : نافعة في ت ١ .

الحمل على الكثرة ؟ لا يقال : التجرد العيني يمنع ذلك ، لأنه يجعل الإنسان مطلقاً مساوياً للإنسان المفارق ، والتجرد الذهني لا يجعله مساوياً له ، فافتراقاً ، لأننا نقول : التجرد العيني إنما يوجب تساويهما في التحقق<sup>(١)</sup> لا الصدق ، لأن الإنسان مطلقاً أعم من الإنسان المفارق في الصدق ، وإن قلنا بوجود المثل . إذ إنما يصح أن يقال مثلاً : زيد إنسان ، لا إنسان مجرد . ولزوم أحد الخواص بحسب الصدق العام في الوجود لا ينافي صدق حمله على بقيتها . لا يقال : الإنسان المحمول على زيد هو الإنسان ، بمعنى أحد أفرادها ، لا الإنسان المطلق . إذ إنما يصح أن يقال زيد إنسان ، لا زيد الإنسان ، وإلا انحصر الإنسان في زيد ، وهو باطل ، لأننا نقول : « اللام » في الإنسان ههنا لتعريف الحقيقة ، وثبوته كانتفائه لقربه من النكرة . فمعنى قولنا : زيد الإنسان — زيد إنسان<sup>(٢)</sup> في الأناس ، وهو قريب من معنى قولنا : زيد إنسان ؛ فيسقط ما ذكرتم ؛ بل حمل الإنسان على ذلك الشيء بالضرورة .

### الوجه الرابع

ذكر الإمام<sup>(٥)</sup> أن المشترك بين النامس الموجودين في [٤١] الخارج هو الإنسان الخارجى ، لا العقلى ، لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالة في نفسى

(١) مطلقاً : صفة للإنسان . (٢) التحقيق : ت ١ .

(٣) أرواها : ت ١ .

(٤) من : ع ، ت ١ .

(٥) الإمام = الفخر الرازى .

(٦) وردت مكررة في ص .

حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبل ،  
وبعضهم بعدى ، وبعضهم معى بالزمان . وإذا لم تلحق الكلية صورة الإنسان  
التي في النفس فهي إنما تلحق الإنسان في الخارج . فالإنسان العيني مشترك ،  
لا الذهني . وتسمية صورته التي في النفس كليةً ، مجازاً ، لكون المعلوم بها —  
وهو مطلق الإنسان أو الإنسان العيني — كلياً . فالإنسان مجرد في الخارج عن  
المادة وعلائقها الشخصية . ثم قال : وهذا هو التحقيق . وهو صريح  
في صحة القول بالمثل ، وهو المطلوب .

### الوجه الخامس

حصة زيد وحصة عمرو من الإنسانية في الخارج إما متباينتان  
أو متحدتان . والأول يقتضى كون الحصتين فردين آخرين ، متباينين من  
الإنسانية ، فيحتاجان إلى حصتين آخرين شأنهما ماذ كرنا ، فينقل الكلام  
إليهما ، ويلزم التسلسل . فتمين الثانى ، وهو نفس القول باشتراك الماهية  
بين أفرادها في الخارج ، أعنى القول بوجود المثل .

### الوجه السادس

الإنسان موجود في الخارج وليس بمحسوس فيه ، فيكون مجرداً فيه ،  
وإلا كان محسوساً ، هذا خلف . وإنما قلنا : إن الإنسانية لو كانت مادية  
لكانت محسوسة — لأنها حينئذ تكون في مادة زيد نفس زيد ، وفي مادة عمرو  
نفس عمرو ، وفي مادة خالد نفس خالد ، وكل واحد منهم محسوس ،  
فتكون محسوسة ، فيصح القول بالمثل ، وهو المطلوب .

## الوجه السابع

حكى الشيخ في الفصل الأول<sup>(١)</sup> من النظم الرابع<sup>(٢)</sup> عمن تضطر نفوسهم قواهم  
الوهمية إلى الحكم على غير المحسوس بما يختص بالمحسوس كالمُشَبَّهة وأمثالهم  
من العوام<sup>(٣)</sup> الحاكمة عليهم أوهامهم ، أقوالا ثلاثة : الأول أن الموجود  
والمحسوس<sup>(٤)</sup> متساويان أو أن كل موجود محسوس . الثانى أن كل ما ليس  
بمحسوس ليس بموجود ، بالبديهة . الثالث أن كل ما ليس بوضعى ليس  
بموجود أصلا . والقول الثالث هو قولهم في الحقيقة . فإنهم إنما يستنكرون  
وجود ما ليس بوضعى ، لا وجود ما ليس بمحسوس ، إذ كثير من الموجودات  
عندهم لاتصل إليها عقولهم ، فضلا عن أوهامهم . وأبطل الأقوال الثلاثة  
بطبائع المحسوسات . وبطلان القول الأول بها ظاهر ، فإنها موجودة  
وليست بمحسوسة ، يُنتج من الشكل الثالث : بعض الموجود ليس بمحسوس ،  
وهو نقيض القول الأول . وبطلان القول الثانى بها ظاهر أيضا ، فإنها  
ليست بمحسوسة ، وهى موجودة ، يُنتج منه : بعض ما ليس بمحسوس  
موجود ، وهو نقيض القول الثانى . وأما القول الثالث فإنما ينتقض بها

(١) الأول : نافذة فى ت .

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب «الإشارات والتنبيهات» ، الفصل الأول من النظم الرابع  
حيث يقول ابن سينا : « تنبيه : إعلم أنه قد يظن على أوهام الناس أن الموجود هو  
المحسوس ، وأن ما لا يشاله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يختص بمكان  
أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود ... »  
(ج ١ ص ١٨٩ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ — سنة ١٩٠٧ م) .

(٣) القوام : ت ١ . (٤) فى الأصل : الموجود والمحسوس ، والتصحيح

عن ظ ؛ وفى ت ١ : الموجود المحسوس .

على شرط<sup>(١)</sup> أن تكون مع وجودها في الخارج ليست بوضعية فيه حتى نقول هكذا : طبائع المحسوسات موجودة في الخارج وليست بوضعية فيه ، يُنتج من الشكل الثالث : بعض الموجود في الخارج ليس بوضعي فيه . وينعكس بالاستواء إلى قولنا : بعض ما ليس بوضعي في الخارج موجود فيه ، وهو نقيض القول الثالث . والقول بوجود ماهيات المحسوسات في الخارج مفارقة فيه للهوى نفس القول بوجود المثل . فلما أن يُعترف بفساد الدليل المذكور على بطلان قول المُشَبَّه ، أو يعترف بصحة القول بوجود المثل . وإذا لم يعترف بفساد الدليل المذكور فليُعترف بصحة القول بوجود المثل . وهذا الوجه يجب علينا أن نُكَلِّف أنفسنا الجواب عنه ، فإن الشيخ غير قائل بوجود المثل . فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضي وجود المثل . فنقول : الشيخ لم يتعرض صريحا لنقض القول الثالث باعتبار معناه الحقيقي وهو : الحكم على المفارق بامتناع وجوده بطبائع المحسوسات . ولهذا جعل نقض الوضع بها بعديان وجودها بعدم محسوسيتها ، لا بعدم وضعيتها . فإن قلت : الشيخ ليس بصادق [ ٤٢ ] في نقله القولين الأولين عنهم ، فإنهم يعترفون بوجود ما لا يصل إليه العقل فضلا عن الحس ، بل قولهم في الحقيقة إنما هو القول الثالث . فما هو قولهم لم يبطله الشيخ ، وما أبطله ليس بقولهم ، بل هو مُفْتَرَى عليهم . قلت : الموجود الذي ليس بمعلوم يكون من شأنه أن يدرك بالحس<sup>(٢)</sup> عندهم . فإن قلت : ناقض الوضع إنما يتسلم من الجيب ما ينقضه أو ينقض به ، فلم يحكى الشيخ عنهم القول الثالث ، مع عدم كونه شيئا منهما ؟ قلت : المراد بالعبارة الثلاث معنى واحد ، وهو تساوى المحسوس والموجود ، وإنما

عبر عنه بعبارات مختلفة لمزيد الوضوح وفوائد ستعرفها . أو نقول : يجوز أن يكون مراد الشيخ بغير الوضعى ما ليس بمحسوس ولا متخيل ولا موهوم ، وإنما عبر عما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما بما ليس بوضعى لتساويهما عندهم ، وإن كان ما ليس بوضعى <sup>(١)</sup> أخص مما ليس محسوسا ولا متخيلا ولا موهوما عنده . وإنما عبر بالمحسوس عن القدر المشترك بينه وبين المتخيل والموهوم لأنهما من توابعه وفى حكمه ، أولأن الحس قد يستعمل فى مطلق الشعور بالجزئى كما تستعمل الحواس فى المشاعر مطلقا أو لعدم تمييزهم بين المحسوس والمتخيل والموهوم واستعمالهم لفظ المحسوس فى معنى المتخيل والموهوم . وحينئذ يكون معنى القول الثالث نفس معنى القولين ، فيكون نقضه نفس نقضهما ، ولذلك لم يذكر نقضه بعد نقضهما ، وإنما عبر عن خوى قولهم بتساوى الموجود والمحسوس بعبارات ثلاث ، لأن العبارة الأولى تفيد مجرد اعتقادهم تساوى الموجود والمحسوس ، والثانية تفيد اعتقادهم أولية ذلك الاعتقاد ، والثالثة تفيد تساوى غير المحسوس وغير الوضعى عندهم ، فينتقض القول الثالث بوجود طبائع المحسوسات كانتقاض القولين الأولين . أو نقول : طبائع المحسوسات فى حال العلم بها تكون موجودة ومفارقة معا . فإن كان وجودها حينئذ فى الخارج فانتقاض القول الثالث بها ظاهر . وإن كان وجودها حينئذ فى العقل كان بعض الموجود فى الخارج وهو محلها — أعنى العقل — مفارقا ، وهو المطلوب . أو نقول : مراد القوم بالموجود مطلق

(١) فى الأصلية وت ١ : اختصر ، والتصحيح عن ط ، ع ، ت . (٢) الخيّل : ت .

(٣) الأولين : نافصة فى ص . (٤) فى الأصلية : نقضها ، والتصحيح عن ط .

(٥) نافصة فى ت ، ص .

الموجود أعم من أن يكون خارجيا أو عقليا. وحينئذ ينتقض بها الحكم بأن كل مفارق ليس بموجود أصلا ، فإنها في حال العلم بها تكون مفارقة وموجودة معا ، فيكون بعض المفارق موجوداً في الجملة ، وهو نقيض قولهم<sup>(١)</sup> الثالث .

### الوجه الثامن

ذكر المحقق<sup>(٢)</sup> أن التنبيه بوجود طبائع المحسوسات على فساد قول المذعنين لأوهامهم ليس من حيث عمومها وخصوصها ، بل من حيث هي هي حال كونها مجردة عن الغواشي الغريبة كالأين والوضع والكم والكيف المعينة ، فإنها من الحيثية المذكورة في الحالة المذكورة تكون موجودة ، وإلا كذب حملها بالمواطأة على المحسوسات ، وغير محسوسة ، وإلا وجب أن يكون الإحساس بها مع لواحق معينة كأي ما ووضع ما متعينين ، فيمتنع أن يحمل بالمواطأة على ما ليس بموصوف بالكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع ، فلا تكون مشتركة بين المحسوسات في تلك الحال ، وقد فُرضت مشتركة بينها فيها . هذا خلف ، فلا بد في الوجود من وجود موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول ، وهو نقيض قولهم ؛ وذلك هو المطلوب . وهو صريح في < أن ><sup>(٣)</sup> طبائع المحسوسات موجودة في الخارج في حال عرائها عن العوارض المادية ، وهو نفس القول بوجود المثل . ويجب علينا أن نسوم أنفسنا الجواب عن هذا الوجه ، لأن المحقق من منكرى وجود المثل ، فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضى وجودها ، فنقول : المحقق لم يتعرض صريحا

(١) قول : ت . (٢) تحت اللفظ ورد اسم خواجه ، أى أن الإشارة هنا بقوله

«المحقق» هي إلى الخواجه نصير الدين الطوسي . (٣) زيادة مأخوذة عن ظ وناقصة



لنقض القول الثالث باعتبار مدلوله المطابق وهو الحكم على كل مفارق بأنه يتمتع أن يوجد أصلاً ورأساً . ولهذا جعل نقض الوضع بوجود طبائع [٤٢] المحسوسات وعدم محسوسيتها ، لا بوجودها وعدم وضعيتها ، لأنها مع وجودها في الخارج تكون وضعية عنده لإنكاره وجود المثل . وإبطال القولين الأولين يكفى في إبطال الثالث لتساوى غير المحسوس وغير الوضعي عندهم . أو نقول : يجب أن يكون مراده بتجزد طبائع المحسوسات عن الغواشى الغريبة تجردُها عنها في العقل لا في الخارج . وانتقاض القول الثالث بوجود طبائع المحسوسات حينئذ إما باعتبار محلها ، فإنه مفارق وموجود في الخارج ؛ أو لأن المراد بالموجود مطلق الموجود أعم من أن يكون خارجياً أو عقلياً كما مر في الجواب عن الوجه السابع ، أو لتساوى اللاوضعي واللامحسوس ، أو لاتحادهما عندهم .

### الوجه التاسع

وجود الماهية المادية الأشخاص في الخارج مفارقة في العقل للهوى  
يوجب القطع بأنها لا تقتضى الحلول في الهوى لذاتها ، وإلا لم توجد في العقل مجردة عنها . فالمفارقة ممكنة لها في الخارج بحسب ماهيتها . فالمثل الأفلاطونية ممكنة الوجود في الخارج . وهى أشرف مما بعدها من النفوس والأجسام . والممكن الأخس إنما يوجد بعد وجود الممكن الأشرف لإحاطة العناية بخيرته واقتضائها كون الوجود على أتم ما يمكن أن يكون عليه . فلا بد من كونها موجودة في الخارج . وهو المطلوب .

(١) في الأصلية : التساوى ، والتصحيح عن ط وبقية النسخ .

## الوجه العاشر

الموجود في عقل من الإنسان علمٌ واحدٌ بموجود في الخارج ؛ والعلم الواحد بالموجود الخارجى لا بدّ له من معلوم واحد في الخارج مُطابقه . فالإنسان الواحد الخارجى المعلوم بذلك العلم الواحد لا بد من كونه مشتركاً بين الناس في الخارج ، فيكون مجرداً فيه ، وهو نفس القول بوجود المثل .

## الوجه الحادى عشر

وحدة العلم بالنوع <sup>(١)</sup> تابعةٌ لوحدة الخارجية المستتبعة لاشتراكه بين الأشخاص في الخارج المعلوم ، لتجرده فيه ؛ والاشتراك الذهني لا بد فيه من وحدتين وكثرة الجزئيات في الوجود ، فهو إنما يكون بعد تجرد المشترك في الخارج . وكل مشترك في الذهن مفارقٌ في العين . وهو نفس القول بوجود المثل .

## الوجه الثانى عشر

لو لم تكن الماهيةُ واحدةً في الخارج لم تكن موجودة فيه ألبتة ، لأن كل موجود فيه واحد فيه بالبدئية . ووحدتها فيه تستلزم اشتراكها فيه ، وهو يستلزم تجردها فيه . وهو القول بوجود المثل .

## الوجه الثالث عشر

القول بأن الكلى الطبيعى ليس بواحد في الخارج قولٌ بعدم المعقولات فيه ، وهو يشبه القول بعدم المحسوسات فيه ، فيكون باطلاً . فإن المدرك

بالذات — وإن كان هو الصورة الواحدة الإدراكية — لكنها إذا كانت منتزعة من موجود خارجي فلا بد لها من موجود<sup>(١)</sup> واحد خارجي يطابقها دون غيره من الموجودات الخارجية يكون مدرّكاً بها دون غيره، فيكون القول بأن الكلي الطبيعي واحد في الخارج، حقاً؛ وهو يستلزم صدق القول بوجود المثل كما عرفت .

### الوجه الرابع عشر

لولا تكن الطبيعة واحدة في الخارج لَصَحَّ<sup>(٢)</sup> أن يقال : الإنسان، مثلاً ، عبارة عن أحد الأشخاص المعلومة بالعلم الواحد ، ولا وجود للكلي الطبيعي في الخارج ألبتة . وهو باطل ، لاستلزام انتفاء الطبيعة انتفاء الشخص لامتناع وجود الخاص بدون وجود العام ؛ فلا موجود ألبتة . وهو سفسطة محضة . ولئن قال : لو كانت الوحدة من لوازم الوجود لكان كل موجود واحداً ، فلم يكن بعض الموجود كثيراً ، وهو باطل بالضرورة . فنقول : الموجود الكثير<sup>(٣)</sup> يكون واحداً باعتبار نفسه ، وكثرته باعتبار غيره . فكون كل موجود واحداً لا ينافي كون بعض الموجود كثيراً ، لاختلاف الاعتبار . ولئن قال : وحدة الإنسان ترجع إلى وحدة العلم بأشخاصه وهو نفس العلم به ، فإنها<sup>(٤)</sup> ، كما نص عليه الشيخ ، عبارة عن استوائهم [٤٤] في إحداث صورة واحدة معقولة<sup>(٥)</sup> مطابقة لكل واحد منهم من حيث هو إنسان ، وغير مطابقة لما ليس بإنسان . فنقول : وحدة العلم تابعة لوحدة المعلوم ، فلو لم

---

(١) واحد : ناقصة في ع ، ت ، ث ، ١ . (٢) يصح : ت . (٣) هنا صورة بسيطة لمجيع زينون ضد الكثرة . (٤) الكثير : ناقصة في ت . (٥) فإنها : ناقصة في ت . (٦) مطولة مطابقة لكل منهم : ت . (٧) بما : ت ، ١ .

يكن الإنسان واحداً في نفس الأمر ، لم يكن العلم به <sup>(١)</sup> واحداً فيه ، بل كان لا إنسان ولا علم به في الوجود .

### الوجه الخامس عشر

وهو كالأول : الأمر التعليمي <sup>(٢)</sup> أو الطبيعي يبرهن <sup>(٣)</sup> ويحد . والبرهان والحد للوجود دون المعدوم ، إما في الوجه الأول . والموجود الذي يكون له برهان أو حد في العلم الرياضي أو الطبيعي : إما كلي مجرد معقول ، أو جزئي مادي محسوس . والثاني محال ، لأن الشخص الجسماني المحسوس فاسد ، ولا برهان على الفاسدات ولا حد لها ، فيكون التعليمي المبرهن أو المحدود موجوداً مجرداً في الخارج عن الهبولى ، فتكون ماهيات المحسوسات موجودة فيه مجردة عنها ، وهو المطلوب .

### الوجه السادس عشر

لو لم تكن ماهية المحسوس مجردة في نفسها عن الهبولى ، لكان تجردها عنها عند العلم بها من معقولات <sup>(٤)</sup> العقل . وهو محال ، لأننا نجد من أنفسنا أنها لا تقدر على ذلك ولا ذلك بممكن . ولئن قال : المراد بتجريد العقل ماهية المحسوس عن الهبولى تأثره <sup>(٥)</sup> عنها بأثر مجرد لتجرد موضوعه وهو العقل — فنقول : فعلى هذا لا تكون طبيعة المحسوس مجردة عند العلم بها ولا يكون لها برهان ولا حد ، فإنهما إنما يكونان للجرد ، وذلك باطل بالضرورة .

(١) به : ناقصة في ت . (٢) وهو : ناقصة في ت ، وفي ت ١ : وهو كان لأمر

الأول ... (٣) تصحيح بالهامش في ص ، وفي الصلب : وهو كالأمر الأول التعليمي .

(٤) ع : معلولات . (٥) في الأصلية : تأثيره ، والتصحيح عن ظ .

## البحث الثالث

### في ذكر أدلة الرأي الثاني

ذكر القائلون بوجود المثل في التعليميات دون الطبيعيات وجهين :

#### الوجه الأول

على وجود المثل في التعليميات

وهو أن الكم مطلقاً أو العدد منه مُستغنى عن المادة في الحد ، فيجب أن يستغنى عنها في الوجود . إذ لو احتاج إليها في الوجود لاحتاج إليها في الحد لتوقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة .

وأجيب عن هذا الوجه بأن المقارنة<sup>(١)</sup> لا تقتضي المداخلة ، فلا يلزم من استغناء الشيء عن غيره في التصور عراؤه عنه حتى لا يكون أحدهما حالاً في الآخر ، ولا<sup>(٢)</sup> كلاهما حالاً في محل واحد ، فلا يلزم من استغناء الشيء عن المادة في الحد مفارقتها لها في الوجود .

وهذا الجواب باطل : لأن استغناء الشيء عن المادة في الحد هو استغناء العلم به عن العلم بها . وهو يستلزم استغناء وجوده عن وجودها . إذ لو افتقر وجوده الى وجودها لافتقر العلم به الى العلم بها ضرورة توقّف العلم بالمعلول على العلم بالعلة .

(٢) فلا كلاهما : ت ١ .

(١) المقارنة : ت ، ت ١ .

## الوجه الثانى

### على عدم المثل فى الطبيعيات

وهو أن المقولات تسع ؛ وإنما جعلوها تسعا لعدم فرقهم بين الجوهر والكم<sup>(١)</sup> وعدم قولهم بعرضية المقدار والعدد ، وأن يفعل وأن يفعل ماديان . والكيف أربعة أنواع : ثلاثة منها أعراض جسمانية أيضا : أحدها الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات ؛ وثانيها الكيفيات النفسانية التى هى الحال والملكة ، وثالثها الكيفيات الاستعدادية من القوة واللاقوة . والنوع الرابع من الكيف كى ، كالأين والمتى والوضع والحدة والإضافة ، يلحق جميع المقولات : فما يلحق منها الكم والكى يكون حكمه حكمها فى أنه مجزئ . وما يلحق منها غيرهما من باقى المقولات يكون حكمه حكم الباقى فى أنه جسمانى . فيلزم من هذا التقرير أن يكون ما ليس بكم ولا كى منها مادي . وكل مادي معلول المجزئ عن المادة . وكل ما هو غير كم ولا كى منها فهو معلول المفارق . والتعليميات مجردة عن المادة ؛ فهى علل لكل ما ليس بكم ولا كى . وما ليس بكم ولا كى منها هو الأمور الطبيعية . فالأمرات الطبيعية بأسرها معلولة للأمرات التعليمية .

وأجيب [٤٥] عن هذا الوجه بأنه لا يلزم من معلولية الطبيعيات للجردات ومن كون التعليميات مجردة كون الطبيعيات معلولة للتعليميات لجواز كونها معلولة لمفارقات أخرى ، إذ لا يلزم من كون الجسمانى معلولا لمجرد ، كونه معلولا لأى مجرد فرض . فقد يكون الشيء معلولا لمفارق دون مفارق آخر .

(١) بين الكم والجوهر : ت . (٢) أر : ت ١ .

وهذا الجواب باطل : لأن الدليل المذكور يمكن توجيهه على وجه يسقط عنه هذا الاعتراض . كما نقول : المقولات تسع ، وما ليس بأمر إلهي منها فهو أمر تعليمي أو متولد بمقارنته للمادة ، لأن الكم وما في حكمه — من الأين والمتى والوضع والحدة والكيفية المختصة بالكمية — تعليمي . والأنواع الثلاثة الباقية من الكيف — وهي الكيفيات المختصة بذوات الأنفس ، والكيفيات المحسوسة ، والكيفيات الاستعدادية ، ومقولتا : أن يفعل وأن ينفع — طبيعية . والإضافة تلحق بجميع الأشياء . وكل ما يلحق منها شيئا يكون حكمه حكم ذلك الشيء الملحق . <sup>(١)</sup> فَمَا يَلْحَقُ مِنْهَا الْكَمُّ أَوِ الْكَيْ فَهُوَ تَعْلِيمِي . وما يلحق منها الأنواع الثلاثة من الكيف ومقولتي أن يفعل وأن ينفع ، فهو طبيعي . وأما ما يلحق منها أمرا إلهيا فهو إلهي لا مثال له . والأمور الطبيعية معلولة للأُمُور التعليمية ، لأننا إذا جردناها عن المادة صارت أمورًا تعليمية مجردة عن الأعظام والأشكال والأعداد . وإذا كان كذلك ، فهي إنما تحدث بمقارنتها للمادة . فتكون الأمور التعليمية علةً للأُمُور الطبيعية بهذا الاعتبار . ويكون الباقي من <sup>(٢)</sup> الأمور التعليمية بعد تجردها عن المادة مثالا للمحسوسات التعليمية دون الطبيعية لكونه تعليميا حينئذ لا طبيعيا . وهو المطلوب . ولا خفاء في عدم ورود الاعتراض المذكور ، على هذا التوجيه .

(١) بما : ت ١ .

(٢) ت ، ع : من .

(٣) الباقي : ناقصة في ت .

## البحث الرابع في أدلة الرأي الثالث

والشيخ لم يذكر للقائلين بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات دليلاً يختص بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات . بل ذكر دليلاً ، نقله عن أفلاطون ، على امتناع وجود المثل في التعليميات ، وهو أنه ليس يجوز أن يكون بُعد قائم لا في مادة . لأنه : إما أن يكون متناهاً أو غير متناه . والثاني باطل ، لأن وجود بُعد غير متناه محال . وإذا كان متناهاً فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج ، لا لنفس طبيعته . ولن تنفعل الصورة إلا لما دلتها ، فتكون مفارقة وغير مفارقة ، وهذا محال . وهذا الدليل باطل ، لأن ماهية الصورة الجسمية ، على تقدير وجودها مفارقة للمادة وعلائقها ، تكون من سينخ المجردات الصرفة ، فلا تكون متناهية أو غير متناهية بمعنى العدول ، بل ماهية كل شيء لا توصف بأحدهما ، لأنها معقولة . وواجب الاتصاف بأحدهما هو أفرادها الحسية ، لا نفسها . وأقول في توجيه هذا الرأي : إن المراد <sup>(١)</sup> <فيه> بالمثل هو المثل المستقل بنفسه ، وهو إنما يكون للجسم لا للكم لعرضيته . فماهية كل جسم قائمة بنفسها مفارقة لأفرادها ، لما ذكرنا من دلائل الرأي الأول <sup>(٢)</sup> الجوهرية . وماهية كل كم — وإن كانت في الخارج منفردة عن أفرادها بلا مادة — لما ذكرنا من دلائل الرأي الأول — لكنها إنما تقوم في العالم العقل بمثال موضوع أفرادها في العالم الحسي لعرضيتها . وحينئذ يكون النزاع بين أهل الرأي الأول وأهل الرأي الثالث لفظياً لا معنوياً .

(١) الزيادة في ع . (٢) ت ، ص ، ع ، ت ١ : الكم ، والقراءة التي أثبتناها عن ظ ، وهي أوضح . (٣) الأزل : ناقصة في ت .



## البحث الخامس

في أدلة النافين<sup>(١)</sup> لوجود المثل مطلقا في الطبيعيات والتعليميات  
جميعا، وأجوبتها

يمكن أن يُحتج للقائلين بعدم المثل فيهما بوجوه :

### الوجه الأول

أن كل أمر تعليمي أو طبيعي مادي . وكل مادي يحتاج إلى الهيولى  
لذاته ، لأن الحال يحتاج إلى المحل لما هيته . والقائم بنفسه [٤٦] يستغنى  
عن المحل لما هيته . وكل محتاج إليها لذاته يستحيل وجوده مفارقا لها .  
وكل<sup>(٢)</sup> أمر تعليمي أو طبيعي يمتنع وجوده في الخارج مجزءا عن الهيولى .  
وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الشيخ ذكر أن الماهية ، كالإنسان مثلا ،  
توجد في النفس كعقل مثلا مجزءة عن المادة وشوائبها . وأن الموجود منها  
في نفس من حيث هو هيئة في نفس جزئه فهو أحد أشخاص العلوم  
أو التصورات . وهو صريح في أن أفراد النوع الواحد قد تختلف بوجود  
الحلول في الموضوع وعدمه . فلم لا يجوز أن تختلف أيضا بوجود الحلول  
في الهيولى وعدمه ؟ فإن خصصت الأفراد بالأفراد الخارجية فذلك  
تحكم محض .

ولئن قال : الطبيعة غير حالة في النفس في حال العلم بها لأننا إذا علمنا الشيء فإنما يوصف بالعلم به لا بما هيته ، ولا بد في الحلول من اتصاف المحل بحقيقة الحال كما عُرِف من معنى الحلول .

فنقول : اتصافنا بالعلم به عين اتصافنا بماهيته لكونه فرداً من أفرادها كما صرح به . ولئن قال : اعتبار كون الحاصل من الماهية في العقل علماً بها ، غير اعتبار كونه فرداً من أفرادها ، والنفس إنما توصف به باعتبار كونه علماً لا باعتبار كونه فرداً . فالتحكم ممنوع لاقتضاء أحد الاختلافين كون بعض أفراد النوع الواحد ذاتاً ، وبعضها الآخر صفةً ، وهو محال ؛ وعدم اقتضاء الاختلاف الآخر ذلك فلا يكون محالاً . وأيضاً وجود الماهية المقارنة للهوى مجردة عنها في الخارج يستلزم كون بعض أفراد النوع الواحد بلا محل أصلاً ، وكون بعضها الآخر في محل ، وهو محال . وأما وجودها مجردة عن الهوى في العقل فإنما يستلزم كون بعض أفراد النوع الواحد في محل هو العقل ، وكون بعضها الآخر في محل هو الهوى ، وهو غير محال بل واقع . فنقول : إذا جاز اختلاف أفراد النوع الواحد بأن يكون بعضها عرضاً بوجه ما في العقل ، وكون بعضها الآخر جوهرًا في الخارج ، فلم لا يجوز اختلافها بأن يكون بعضها بلا محل أصلاً في الخارج ، وكون بعضها الآخر بمحل فيه ؟ فإن العقل بعد تجويز ذلك لا ينتقض<sup>(١)</sup> عن تجويز هذا ، اللهم إلا لدليل منفصل ، وهو غير معلوم الوجود . ولئن قال : ذلك الدليل موجود — وهو أن هذا الاختلاف يوجب كون أحد المثلين ليس بصفة لشيء ألبتة ، وكون المثل الآخر صفة لبعض الأشياء ؛ وهو محال . فنقول : أحد المثلين إذا كان

ماهية الآخر جاز كون أحدهما ، وهو الماهية ، ليس بصفة لشيء أصلا ،  
وكون الآخر صفة لبعض الأشياء عند القائلين بوجود المثل .

## الوجه الثاني

القول بوجود المثل قول بوجود الكلي العقلي في الخارج وهو باطل ، لأن  
الكلي لا يلحق<sup>(١)</sup> الطبيعة في الخارج ، وإلا لزم من لحوقها فيها وجود شيء  
واحد بعينه ، كالإنسان مثلاً<sup>(٢)</sup> ، في أشخاص كثيرة ، كزيد وعمرو مثلاً ؛  
فتكون الذاتان ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الأضداد ، وخصوصا إن كان  
الجنس بالنسبة إلى الأنواع كالنوع بالنسبة إلى الأشخاص ، لأنه حينئذ تكون  
الذات الواحدة<sup>(٣)</sup> مع اتصافها بالعرضيات المُشَخَّصة المتعاعدة معا متصفة  
بالفصول المتنوعة<sup>(٤)</sup> المتعاعدة معا . وليس يجوز ذلك من له جِيلة سليمة .

والجواب عن هذا الوجه أن الشيء الواحد وحدة عقلية يجوز أن يكون  
موصوفا بالصفات المتقابلة معا ، كما سلف . أو تقول : المشترك الخارجى  
غير موصوف بشيء من خصوصيات المشتركات كالمشترك العقلى ، ولأن  
المشترك الخارجى لو اتصف فى ضمن أحد المشتركات بخصوصيته وهو بعينه  
فى ضمن الآخر لا تصف بها فى ضمن الآخر ، فكان [٤٧] الفردان المتباينان  
فردا واحدا ، وهو محال .

لا يقال : كما لا يلزم من اشتراك الإنسان بين الناس فى العقل ، كعقلى  
مثلا ، كون الموجود منه فيه بعينه موجودا فيهم كلهم<sup>(٥)</sup> — كذلك لا يلزم

(١) الكلى يلحق : ت ؛ ت ١ : الكلى يلحق الطبيعة . (٢) مثلا : ناقصة فى ت .

(٣) الواحدة : ناقصة فى ت ١ . (٤) منصفة بالفصول المتنوعة : ناقصة فى ت .

(٥) جميعهم : ت .

من اشتراك الإنسان المفارق الخارجى بينهم فى الخارج وجوده بعينه فيهم جميعهم، لأننا نقول : الاشتراك يستدعى كون الموجود من المشترك فى كل واحد من المشتركين شيئا واحدا بعينه ، إذ لو كان الموجود منه فى أحدهما مباينا للموجود منه فى الآخر لزم من تباينهما افتقارهما إلى حصتين آخرين وتسلسل .

وإثنا قال : هذا التسلسل ليس بمحال لكونه فى الأمور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل — فنقول : لا بد من حكم العقل باتحاد الحصتين من المشترك فى المشتركين فى الذات والوجود والجعل ، وإلا لم يحكم عليه بأنه كلى ، لأن العقل إنما يصف الشيء بالكلية بشرط وجدانه شيئا واحدا بعينه منه موجودا فى كل واحد من الأشياء المتباينة . وذلك الموجود الواحد والمشارك<sup>(١)</sup> فى كل واحد من المشتركين هو المشترك بينهما بالحقيقة . فإن كان المشترك عقليا ، فالاشتراك عقلى . وإن كان خارجيا ، كما هو رأى المثبتين لوجود المثل ، فالاشتراك خارجى . والمشاؤون يقولون إن الاشتراك إنما يكون عقليا ؛ إذ لو كان خارجيا لكان الشيء الواحد بعينه موجودا فى الخارج فى أماكن كثيرة وموصوفا فيه بالمتنافيات معا ، وهو محال بالبدية . والموجود فى نفسى من الإنسان مشترك بين الناس فيها ، لاشتمال كل واحد منهم فيها عليه مع وحدته الشخصية .

وإثنا قال : هم بأعيانهم غير موجودين فيها ، فكيف يشتمل فيها أحدهم عليه وهو معدوم فيها ؟

(١) ع ، ت ، ١ : من المشترك .

فنعقول : هم موجودون فيها بعين وجود الإنسان الذى هو فى نفسى ، وبغيره عند العلم بالجزئى على وجه كلى . فالإنسان الموجود فى الخارج إن كان واحدا مفارقا كالإنسان الموجود فى نفسى ، كان كل واحد منهم مشتملا عليه فى الخارج وزائدا عليه فيه بمشخصه العارض المادى ، وكان ذواتهم فى الخارج ذاتا واحدة ، وهى ذات ذلك المفارق ، موجودة بوجود واحد هو وجوده ، موصوفة بالتقابلات إذ كل جزء منه جزء منهم ، والتجرد الخاص به عرضى له ، لا ذاتيا له . فالاشتراك فى الخارج على تقدير وجود المشترك بالحقيقة فيه أظهر منه فى العقل ، لأن المشتركين يوجدون فى الخارج مع المشترك الخارجى ، فيظهر وجوده فيهم فى الخارج ، ولا يوجدون فى العقل مع المشترك العقلى ، فيخفى وجوده فيهم فيه ، إلا عند العلم بالجزئى الحقيقى على وجه كلى . وهو بالحقيقة إنما يكون للعقول لا للنفوس الإنسانية ، فإنه لها إنما يشتمل على امتياز الشخص عن بعض الأشخاص الباقية ، لا عن كلها .

لا يقال : لا نسلم استلزام الاشتراك فى الخارج لتجرد المشترك عن كل واحدة من خصوصيات المشتركات فيه ، لأنه إنما يستلزم عدم استلزامه لكل واحدة منها على التعيين ، وهو لا يستلزم عدم استلزامه لأحدهما لا على التعيين . وإذا لم يتخلل عن إحدى الخصوصيات المادية فى الخارج لم يكن مفارقا فيه للهوىلى .

فنعقول : المشترك شئ واحد بالعدد ، وموجود فى ضمن كل واحد من المتباينات . فلو اتصف فى ضمن أحدها بخصوصيته لا تصف بها فى ضمن

(١) هو : ناقصة فى ع . (٢) ع : واحدة هى . (٣) فى جميع النسخ : ذاتى .

(٤) فيه : ناقصة فى ت ، ١ . (٥) إنما : ناقصة فى ت ، ١ . (٦) واحد : ت ، ١ .

(٧) فيه : وردت فى ع . (٨) أحدهما : ت ، ١ .

الآخر، فاتحد المتباينان ، وهو محال . فكما أن المشترك عارٍ عن الخصوصيات في العقل ، فهو عارٍ عنها في الخارج . والموصوف بتلك الخصوصيات هو الأفراد المادية ، لا الماهية المفارقة . ولئن قال : قولنا زيد إنسان ، وزيد موصوف بخصوصيته ، يُنتج — من الشكل الثالث — : الإنسان موصوف بخصوصية زيد . فنقول : هذا القياس إنما ينتج قولنا : الإنسان موصوف بخصوصية زيد ، بمعنى أن ما صدق عليه الإنسان صدق عليه أنه موصوف بخصوصية زيد ( لا بمعنى أن الإنسان نفسه موصوفٌ بخصوصية زيد )<sup>(١)</sup> . ولئن قال : زيد عبارة عن الإنسان مع خصوصيته ، فيكون الإنسان موصوفاً بخصوصية زيد . فنقول : الإنسان إنما يوصف بخصوصية زيد إذا أُخذَ بمعنى واحد من الناس ، وإلا منعنا اتصافه بها ، إذ لا دليل عليه .

### الوجه الثالث

الماهية التي هي ذاتٌ للجزئيات غيرُ صفة لها : إما نوع أو جنس . والنوع إما مادي أو غير مادي . وكل نوع مستغن عن المادة في البقاء والحدوث ، منحصر في الخارج في شخص واحد ، لأن تكثره ليس بالفصول والمواد — وهو ظاهر — ، ولا بالأعراض ، فإنها وإن كانت من لوازم الماهية لم تختلف فيها أشخاص النوع . وإن كانت من عرضياتها المفارقة كان عروضها بسبب يتعلق بالمادة ، فيكون النوع مفتقراً إلى الهيولى ، وقد فُرض مفارقاً لها . هذا خلف . وكل نوع مستغن عن الهيولى ، منحصر في شخص واحد في الخارج ، فلا يكون له مثال ، وإلا اتحد المثال والمثَّل ،

---

(١) بهامش النسخة الأصلية . (٢) الجزئيات : ذ ١ . (٣) فإنها إن كانت : ع .

وهم إنما اعتبروه فيما يتغيران . وكل نوع محتاج إلى المادة فإنما يوجد في الخارج مع وجودها ملحقه به أعراضا خارجة عنه يتشخص بها ، ويمتنع أن يكون نوع واحد مستغنيا عن المادة ومفتقرا إليها حتى يكون كل واحد من الاستغناء والافتقار عارضا له من خارج ، لأن الحالَّ يفتقر إلى المحل لذاته ، وغير الحالَّ يستغنى عنه لذاته . فالنوع إن وجد في الخارج بلا مادة في الجملة كان موجودا بلا مادة دائما . وإن وجد في المادة في الجملة كان موجودا فيها دائما لوجوب اشتراك الأفراد في كل واحد من لوازم الماهية . والجنس إنما يوجد في ضمن أحد الأنواع . فإن كان ذلك النوع ماديا ، كان الجنس في ضمنه مفتقرا إلى المادة . وإن كان غير مادي كان الجنس في ضمنه مستغنيا عن المادة . وإنما احتاج الجنس في أن يوجد في الخارج إلى أن ينضم إليه فصلٌ حتى يصير نوعا ، لأنه لو وجد طبيعة تامة من غير أن ينضم إليه شيء يكون جزءا منها ، لكان نوعا قد فُرض جنسا . هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه مع ما مر في الجواب عن الوجه الأول أن لازم الماهية إنما يجب اشتراكه بين الأفراد إذا كان لزومه الماهية في حمل الماهية على الأفراد . وأما إذا كان لزومه الماهية في حمله عليها ، فلا يجب ذلك . والاستغناء عن المادة من اللوازم الخاصة بالنوع دون الأشخاص ، والاحتياج إلى المادة من اللوازم الخاصة بالأشخاص دون النوع .

(١) في الخارج بلا مادة ... وإن وجد : ناقصة في ت ١ . (٢) إليها : ت .

(٣) وقد : ع ، ت . (٤) الأفراد : أما : ت ١ .

### الوجه الرابع

لا شيء من الكلي المتعدد الأفراد بعقل ؛ وكل مفارق عاقل ؛ فلا شيء من الطبائع المتكثرة الجزئيات بمفارق .

والجواب عن هذا الوجه منع الصغرى ، لأن صفة العاقلية إنما يشترط فيها كون ذات العاقل واحدة بالوحدة العقلية ، لا الحسية ، فإنها مانعة عن الاتصاف بصفة العاقلية ، لكونها جسمانية ، والجسماني يمتنع كونه عاقلا .

### الوجه الخامس

كل طبيعة متعددة الأفراد يشاركها غيرها من جزئياتها في تمام ماهيتها . ولا شيء من المفارق كذلك . فلا شيء من الماهية المتكثرة الجزئيات بمفارق .<sup>(١)</sup> والجواب عن هذا الوجه منع صدق الكبرى ؛ وهو ظاهر .

### الوجه السادس

كل نوع يتكرر الجزئيات موجود في ضمن الأشخاص المادية ؛ وكل موجود في ضمنها فهو موجود في موادها . فلا يكون النوع المتعدد الأشخاص مجرداً عن الهبولى .

والجواب عن هذا الوجه أننا لا نسلم أن وجود [ ٤٩ ] النوع في ضمن الأشخاص المادية بمعنى حمله عليها بالمواطاة واشتمال<sup>(٢)</sup> معقوليتها<sup>(٣)</sup> على معقوليته يستلزم وجوده في موادها . فإن النزاع لم يقع إلا فيه ، فكيف يجعل مقدمة في إثبات نفسه ؟ !

---

(١) منع : ناقصة في ت ١ . (٢) أو اشتمال : ع . (٣) في الأصلية ،

ت ١ : مقوليتها ، والتصحيح عن ظ ، ع .



## الوجه السابع

كل نوع متعدد الأشخاص فهو منعوت بمشخصاتها المادية ، فلا يكون مجرداً عن الهوى .

والجواب عن هذا الوجه أن الاتصاف مطلقاً إنما يُشترط فيه مطلقُ تَقَارُنِ الموصوف والصفة ، سواء كان ذلك التَقَارُنُ تَقَارُنَ الحلول أو غيره . فالشخص المادى يقارن مُشَخَّصه الغريب عن ماهيته تَقَارُنَ الحلول . والنوع يقارنه نوعاً آخر من المقارنة غير مقارنة الحلول .

## الوجه الثامن

لو كان الإنسان مفارقاً ، لاستحال حمله بالمواطأة على أشخاصه المادية . والتالى باطل ؛ فالمقدم مثله ؛ وهو المطلوب . وكذا الكلام فى غيره .  
والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن وجود الإنسان فى العقل مجرداً عن الهوى لا يمنع حمله بالمواطأة على الكثرة المادية ، فوجوده<sup>(١)</sup> فى الخارج مجرداً عنها لا يمنع حمله بالمواطأة عليها أيضاً ، كما تقدّم مراراً .

## الوجه التاسع

القول بوجود المثل قولٌ بكون الإنسان<sup>(٢)</sup> مفارقاً فى الخارج . وذلك يستلزم كونه مشتركاً بين الأشخاص فيه . وهو يستلزم وجود شئ واحد بعينه فى كل واحد منها فى الخارج . وهو باطل بالبديهة .

والجواب عن هذا الوجه أن المفارقة تستلزم الاشتراك ؛ وأن الاشتراك يستلزم كون المشترك شيئاً واحداً بعينه موجوداً فى كل واحد من المشتركين .

(١) موجودة : ع ، ت ١ . (٢) الإنسان مثلاً : ت ، ت ١ ، ع .

لكن لا نسلم امتناع كون الواحد بالوحدة العقلية موجوداً بعينه في المتباينات بمعنى حمله عليها أو اشتغال معقوليتها على معقوليته .

### الوجه العاشر

القول بوجود المثل قولٌ بأن النوع مشترك في الخارج بين الأشخاص . وهو يستلزم وجود شيء واحد بعينه في جميعها في الخارج . وهو محال بالبدئية . والجواب عن هذا الوجه أن يقال : سلمنا أن الاشتراك يستلزم وجود شيء واحد بعينه في شيئين متباينين ، إذ لا معنى للاشتراك إلا ذلك . لكن لا نسلم أن ذلك محال ، بل كما هو واقع في التصور فقد يكون واقعاً في الوجود ، ويكون وقوعه في العقل تابعا لوقوعه في الخارج .

### الوجه الحادى عشر

وهو مختص بإبطال وجود المثل في التعليمات :

لو كان ماهية التعليمى المحسوس مفارقةً : فلما أن يوجد فيه أو لا . فإن لم يوجد ، لم يوجد مقدّر ولا معدود محسوس . وإذا لم يوجد تعليمى محسوس لم نتيقن وجودها ولم نتخيل تعليمياً ولم نعقله أصلاً ، لأن مبدأ كل ذلك هو وجود الإحساس به ، ولا إحسّ به حينئذ ، مع أننا أثبتنا وجود كثير من ماهيات التعليمات المحسوسات كالسطح والشكل والعدد . وإن وجدت فيه كان لها فرد مفارق وآخر محسوس . فلما أن يطابق بالحدّ المفارق ، أو لا : فإن لم يطابق كان المفارق مباحيناً للتعليمى المحسوس ، فلا يدل وجوده على وجوده ، بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل مستأنف ، ويبطل

إثباتهم وجوده بمفارقتها . وإن طابقت ، فإن كان وجودها فيها لحدها ، والمفارق يشاركها فيه ، كان المفارق فيه ، وكان مفارقاً مقارناً<sup>(١)</sup> معاً ، وهو محال . وإن كان وجودها فيه لغير حدها حتى كان كل واحد من المحسوس والمفارق بحسب حده غير موجب لوجود الماهية ولعدمها فيه ، أمكن كون المفارق مادياً والمادى مفارقاً ، وهو باطل بالاتفاق .

والجواب عن هذا الوجه أنا نختار أن ماهية التعليمى المحسوس موجودة فيه ، وأنها مطابقة بالحده للمفارق [ ٥٠ ] منها ، وأن وجودها فى المحسوس لحدها . لكن لا نسلم أن ذلك يستلزم كون مفارق المادة مقارناً لها . فإن وجودها فى المحسوس بمعنى حملها عليه بالمواطأة أو اشتغال معقوليته على معقوليتها . وهو لا يستلزم كون المفارق مقارناً<sup>(٢)</sup> ، كما مر .

### الوجه الثانى عشر

وهو مختص بذلك أيضاً : ماهية الأمر التعليمى المحسوس لا بد من وجودها فيه لما مر فى الحادى عشر . فالموجود منها فيه مع العوارض المادية إما أن يحتاج إلى المفارق ، أولاً . فإن احتاج ، فإن كان الاحتياج لحده وهو مشترك بينه وبين المفارق ، احتاج المفارق إلى مفارق آخر وتسلسل . وإن كان لغير حده كان لبعض عوارضه . فيكون العارض علة الاحتياج اللازم لوجود المفارق ، فيكون علة للمفارق . لأن علة لازم وجود الشيء يكون علة لذلك الشيء ، ضرورة وجوده بوجودها وعدمه بعدمها . فيكون العارض علة المفارق . وهو محال ، لاستحالة كون عارض الشيء علة لموجود أقدم منه ، ولوجود الاستغناء عن ذلك الموجود<sup>(٣)</sup> الأقدم .

(١) فكان : ت ١ . (٢) مفارقاً : ت ١ . (٣) الوجود : ت ١ ، ت ١ .

فإن لم يكن العارض علة المُفَارِقِ ، لم يكن علة الافتقار بحكم عكس التقيض . فلم يكن علة المفتقر ؛ لأن كل ما لا يكون علة لصفة الافتقار لا يكون علة لذات المفتقر ، وهو الموجود من ماهية التعليمي المحسوس في ضمنه مع العوارض الجسمانية ، يعنى وجودها في ضمنه مع العوارض من عروض العارض والاقتران به . وإذا لم يكن المفتقر معلول العارض وقد كان غير معلول الماهية بسبب عدم معلولية الافتقار لها ، كان معلول المفارق ؛ إذ لابد من كونه معلول الماهية أو العارض أو المفارق عندهم . فإذا لم يكن معلول الماهية ولا العارض ، فلا بد من كونه معلول المفارق ، فيكون المفارق موجبا لوجود العارض في غيره دون نفسه مع اتفاقهما في الطبيعة ؛ وهو ترجيح بلا مُرَجِّح . وإن لم يحتج ، لم يكن المفارق علة المادى ، بل كان أحسن<sup>(١)</sup> من المادى ، لأن المادى تلحقه قوى وأفعال لا تلحق المفارق . وأين الشكل الإنسانى الساذج من الشكل الإنسانى الحى - الفاعل !

والجواب عن هذا الوجه أن المراد بالموجود منها في ضمن الشخص مع العارض<sup>(٢)</sup> ، < الشخص ، إما الذات التى لحقها الوجود في الضمن مع العارض > أو الاقتران بالعارض . فإن أريد الاقتران فيختار أنه يفتقر إلى المفارقات لحده ، لكن حده غير مشترك بينه وبين المفارق ، فلا يلزم التسلسل المذكور في المفارقات ، < وإن أريد الذات فيختار أنها لا تفتقر إلى المفارقات<sup>(٣)</sup> > ، لكن لا يلزم من عدم افتقارها إلى المفارق عدم افتقار المادى إلى المفارق ،

(١) مشكولة السين فى الأصلية ؛ وفى ت ١ : أحسن .

(٢) الزيادة موجودة بهامش ص . (٣) الزيادة عن هامش الأصلية وع ، ت .

لأن تلك الذات ليست بمادية ، بل مفارقة . والمقترن بالعارض هو الشخص ، لا الماهية ، وعروض العارض للشخص لا للماهية ، اللهم إلا أن يراد بالاقتران والعروض معنى أعم من الاختصاص الناعت كاقتران النفس الناطقة بالبدن . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا كان علة افتقار الموجود من الماهية في ضمن الشخص مع العارض إلى المفارق ، كان العارض علة المفارق . وما تكلفنا له من الاستدلال عليه — وهو أن الافتقار إلى المفارق لازم للمفارق ، وعلة اللازم يكون علة الملزوم — باطل ، لأن إمكان المعلول الأول علة لافتقاره إلى العلة الأولى ، والافتقار إليها لازم لها ، مع أن الإمكان ليس بعلة لها . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا لم يكن علة<sup>(١)</sup> افتقار الموجود منها في ضمن الشخص مع العارض > كان المفارق علة وجودها مع العارض<sup>(٢)</sup> < ، وما تكلفنا له من الاستدلال عليه وهو أن العارض إذا لم يكن علة الافتقار لم يكن علة المفتقر . وإذا لم يكن العارض علة المفتقر — وقد كانت الماهية ليست بعلة المفتقر أيضا ضرورة عدم كونها [ ٥١ ] علة الافتقار — كان المفتقر معلوم المفارق لانهصار علة في الماهية والعارض والمفارق عندهم . فإذا لم تكن الماهية ولا العارض علة ، تعين كون المفارق علة<sup>(٣)</sup> بلزامهم باطلا ، فلما<sup>(٤)</sup> لا نسلم أن كل ما ليس بعلة الافتقار فهو ليس بعلة المفتقر . فإن فاعل وجود الماهية ليس علة افتقارها إليه ، بل علة افتقارها إليه هو إمكانها ، مع أن فاعل وجودها علة لها بالضرورة . وكذا لا نسلم انهصار علة المفتقر في الثلاثة عندهم لحواز

(١) علة على : ت ١ . (٢) الزيادة بالهامش وفي ت .

(٣) علة : نسخة في ت ١ . (٤) وإنا : ت ١ .

كونه معلول رابع عندهم . وأيضا : هَبْ أن الذات إذا لم تنفقر إلى المفارق يلزم أن لا يفتقر المادى إلى المفارق ، لكن لا يلزم منه أن يكون المفارق أحسن من المادى ، لأن الشكل الساذج ، يعنى المفارق ، يكون قائما بنفسه أو بمثال ما يقوم به الشكل المقارن مع قيام أمثلة الأفعال والقوى به . فلا يجب كونه أحسن من الشكل المقارن .

### الوجه الثالث عشر

وهو مختص بذلك أيضا . وحاصله مطالبتهم بسبب اجتماع الخط والسطح والنقطة في الجسم ، وهو أنه : هل هو طبيعة<sup>(١)</sup> واحد منها فيجب اجتماعها فيه لو كانت مفارقة ؟ أم قوة أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ وهو أيضا محالٌ لاستواء نسبة كل واحد من البارئ والعقل والنفس إلى كل واحد من المجرد والمادى . فتخصيص أحد الثلاثة أحدهما باجتماع الخط والسطح والنقطة في المادى دون المجرد ، تخصيص بلا تخصّص ، وهو محال . ثم كيف يتقدّم الخط الجسم وهو ليس من علله الأربع ؟ ! بل إن كان ولا بد فالجسم غاية الثلاثة مع أن الثلاثة تلحق الجسم بواسطة التناهي .

وهذا الوجه مع من يجعل الثلاثة جواهر منهم ، وإلا لم يتم . إذ على تقدير عرضيتها يكون سبب اجتماعها في الجسم هو النهاية . وهى ممتنعة الوجود في المفارقات . ولهذا ذكر تقديمهم<sup>(٢)</sup> الخط على الجسم في بيان إعجازهم عن تعيين سبب الاجتماع . أى : وكيف يتقدّم الخط الجسم ، وهو ليس من علله الأربع لما تقدّم في فنى الجزء الذى لا يتجزأ من الطبيعيات ؟ ثم للشيخ<sup>(٣)</sup>

(١) واحدة : ت . (٢) فى الأصلية : تقديمهم ، والتصحيح عن ظروف ت : تقديم .

(٣) ثم : ناقصة فى ت ١ .

وجوه أخرى تختص بإبطال قول جاعل العدد مبدأً المقدار ، وهي قليلة الفائدة ، فلا نطول الرسالة بذكرها . وإذا كان هذا الوجه إنما يتم على تقدير القول بالجوهر الفرد ، وهو باطل ، فلا نسوم أنفسنا الجواب عنه بالبناء على الباطل .

### الوجه الرابع عشر

القول بوجود المثل قول باشتراك الإنسان<sup>(١)</sup> بين زيد وعمرو في الخارج . واشتراك<sup>(٢)</sup> بينهما فيه إنما يمكن أن يكون واحداً بعينه موجوداً في كل واحد منهما فيه ، فهو قول بوجود إنسانية واحدة بعينها في كل واحد منهما في الخارج وهي الإنسانية الكلية ، وهو باطل ، لأن الإنسان الواحد بعينه الموجود في كل واحد منهما عقلي لا خارجي ، لأن الإنسانية التي في زيد بحسب الخارج غير التي في عمرو بحسبه ، وغير مجموع كليهما . وإلا كان كل واحد<sup>(٣)</sup> منهما جزءاً ، لانفسها ، والمفروض خلافه . وإنما قلنا إن الإنسانية التي في زيد غير التي في عمرو بحسب الخارج لأنهما لو اتحدتا فيه لكانتا ذاتاً واحدة بالعدد موصوفةً بمشخصيهما المتباينتين معا ، وهو محال بالبديهة . فالإنسانية الواحدة بالعدد الموجودة في كل واحدة منهما بعينها غير موجودة في الخارج ، بل في العقل . فيبطل القول بوجود المثل . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه ما سلف من منع امتناع اتصاف الواحد بالوحدة العقلية بالمتناقضات معا .

(١) من : ت . (٢) واشتراكها : ت ١ . (٣) واحدة : ت ، ع .

(٤) الانسان : ت ، ت ١ . (٥) بعينها : نافضة في ت ١ . (٦) فيبطل : ع .

(٧) في ظ : المتباينات .

## الوجه الخامس عشر

لو كانت ماهيات الجواهر والأعراض الجسمانية<sup>(١)</sup> مجزدة في الخارج [٥٢] لكانت عاقلة فيه ، فتكون الحيوانات العُجم والنباتات والجمادات والأعراض عالمة بالمعلومات ، عقولاً أو مفارقةً أو واجبة الوجود لذواتها ، وهو باطل . والجواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من كون ماهية الجسم الشخصى > المفارقة عاقلة ، كون ذلك الجزئى<sup>(٢)</sup> المحسوس عاقلاً . وأما الأعراض الجسمانية فماهياتها المفارقة قد تكون في عالم المثال قائمة بماهية الجسم الجزئى المحسوس المفارقة . فلا يكون عاقلاً ألبتة ، بل صورة الجسم المجزدة من مادته إن كانت قائمة بنفسها تامة التجريد كالصورة المعقولة ، كانت في عالم المثل الأفلاطونية . وإن كانت قائمة بنفسها ، لكن ناقصة التجريد كالصورة الخيالية ، كانت من عالم المثل المعلق .

أو نقول : النوع المتعدد الأفراد بتعدد المواد لا يكون تام التجريد عن الهوى لتعلق أشخاصه بها ، فلا يكون عاقلاً في الخارج . إذ صفة العاقلة يشترط فيها ، مع قيام ذات العقل بنفسها ، كونها غير متعلقة بالجزئيات . فالمواد لا تكون ملايسة للهوى أصلاً .

## الوجه السادس عشر

ماهية الشخص المحسوس ، كالإنسان مثلاً ، يشار إليها بالإشارة الحسية ، كقولنا : هذا الإنسان . وكلُّ مشارٍ إليه بها جسمانى ، فلا تكون ماهية الشخص الحسى مفارقة .

(١) الجسمانى : ص ، ت ، ١ . (٢) الزيادة تصحيح في هامش الأصلية ، وفي ع ، ت ، ١ . وكذا في ع ، ت وتنقص في ص . (٣) قد : ناقصة في ع ، ت . (٤) كونه : ت . (٥) في ص ، ت : بالمواد ، والتصحيح من ظ ، وفي ع ، ت ، ١ : بالمواد حتى لا تكون ملايسة ...



والجواب عن هذا الوجه أن المشار إليه بالإشارة الحسية في قولنا :  
 ” هذا الإنسان “ ، ليس الإنسان باعتبار نفسه ، بل باعتبار ما صدق  
 عليه من الأشخاص ، وهو زيد مثلا .

غاية ما في الباب أنه عند الإشارة الحسية إليه لم يُعبر عنه بلفظ : زيد ،  
 بل بلفظ : الإنسان<sup>(١)</sup> .

### الوجه السابع عشر

لا شيء من الأنواع بمفارق في الخارج . إذ لو كان نوعٌ ما مفارقاً فيه ،  
 لكان مشتركاً فيه . ومن المحال أن يكون شيء مشتركاً في الخارج لأن كل  
 موجود في الخارج<sup>(٢)</sup> مشخّص . ولا شيء من الشخص بمشترك . فيمتنع أن  
 يكون شيء ما موجوداً في الخارج ومشاركاً .

والجواب عن هذا الوجه أن الشخص لا يمنع اشتراك كثيرين في معروض  
 التشخيص الذي هو واحد الحقيقة ، بل في المجموع المركب من المعروض  
 والعارض . فإن أريد بالشخص مجموع الماهية مع العوارض المشخصة ،  
 وهو الشخص الذي هو الجزئي الحقيقي ، فلا نسلم أن كل موجود في الخارج  
 مشخّص فيه ، لا انتقاض ذلك بالكليات الطبيعية . وإن أريد به معروض<sup>(٣)</sup>  
 التشخيص أو أعم منها فلا نسلم أنه لا شيء من الشخص في الخارج بمشترك<sup>(٤)</sup>  
 فيه لا انتقاضه بالماهيات المتعددة الأفراد في الخارج . فإن كل واحدة منها  
 مشتركة بين جميع أفرادها في الخارج لتجزدها فيه عندنا .

(١) أنه عند ... بل بلفظ : نافصة في ت ١ . (٢) في الخارج : نافصة في ت .

(٣) به : نافصة في ت ١ . (٤) منها : ع ، ت ١ .

## الوجه الثامن عشر

ماهية الذهب مثلا إن كانت مفارقة ، فإما أن يصدق عليها أنها ذهب ،  
أولا . فإن صدق ، كان بعض الموصوف بالذهب عاقلا ؛ وهو باطل  
بالضرورة . وإن لم يصدق كان اشتراك الذهب بين الذهبين : المفارق  
والمادى ، لفظيا لا معنويا .

والجواب عن هذا الوجه أنا نختار أن الذهب المفارق يوصف بأنه  
ذهب فى نفس الأمر . قوله <sup>(١)</sup> : فيصدق بعض الذهب عاقل ؛ وهو محال .  
قلنا : إنما يلزم صدق هذه الموجبة الجزئية إذا أخذ موضوعها بمحيث <sup>(٢)</sup> يتناول  
وصفه العنوانى ، وكذبها حينئذ ممنوعٌ لجواز كون صفة العاقلية من خواص  
ماهية الذهب المفارقة دون أشخاصه المادية .

---

(١) قوله : نافضة فى ص . (٢) موضعها : ت ١ .

## البحث السادس

### في أدلة الرأي الخامس

احتج صاحب الإشراف<sup>(١)</sup> وأتباعه على وجود عقل لكل نوع من الجسم على حدة ، يحفظه ويستبقه ويحامي عنه ، متساوي النسبة إلى جميع أشخاصه في اعتناؤه بها ودوام فيضه عليها فوق طبقة النفوس [٥٢] وتحت طبقة العقول الطولية من طبقة العقول العرضية المترتبة في الشرف كترتب أنواع الجسم فيه ، نسبه إليه كنسبة زيد إلى صورته التي ترى في المرأة — بوجوه :

### الوجه الأول

إن القوة الغاذية والنامية والمولدة عَرَضٌ ، لأن حلولها في المركب حلول السريان ، فتكون حالة في الأجزاء العضوية المستغنية عنها بصورها<sup>(٢)</sup> العنصرية ، فتكون بالنسبة إليها في موضوع ، فتكون عرضا ، فلا تكون جوهرأ أصلا . لأن الشيء إنما يكون جوهرأ إذا لم يكن بالنسبة إلى شيء في موضوع البتة . وكذا الحواس أعراض بعين الدليل المذكور . وإذا كانت هذه القوى أعراضا وموضوعاتها الأرواح أو الأعضاء ، وكلها دائمة التحلل : أما تبدل الروح فظاهر ، وأما تبدل العضو فسلطنة الحرارة عليه .

(١) = المهرردى المقول .

(٢) في ظ : صورها .

والنبات دائم التحلل أيضاً لاشتماله على رطوبة وحرارة من شأنها تحليل الرطوبة . وتبدّل المحل يوجب تبدّل الحال . وإذا تبدّل بتبدّله لم يكن حافظاً له . إذ لو كان حافظاً له فإما أن يكون حافظه المتصرّم<sup>(١)</sup> منه ، أو يكون حافظه المتجدّد<sup>(٢)</sup> منه . ولا سبيل إلى شيء منهما : أما إلى الأول فلاستحالة كون المعدوم مؤثراً في الموجود في زمان العدم ، وأما إلى الثاني ، فلأن المتجدّد إنما يوجد بسبب انخفاض المحل ، فيمتنع أن يكون فاعلاً لوجود ذلك الانخفاض ، ولأن كل واحد من التغذية والتنمية والتوليد مؤلف ، وكل واحدة من القوى الثلاث بسيطة ، ولأن الأبدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة ، يمتنع صدورها عن قوة عديمة الشعور في النبات والحيوان ، فيكون صدورها عن قوة مجردة . وتلك القوة المجردة إنما تكون عقلاً . أما استحالة كونها نفساً في النبات فلعدمه النفس المجردة . وما ظن من أن النبات ذو نفس مجردة فبين الاستحالة لاستلزامه دوام تعطلها عن الوصول إلى الكمال ، وأما في الإنسان فلغفلة نفسه المجردة عن الأفعال النباتية ، ولا لها جزء حتى تكون كل تلك القوة المجردة ذلك الجزء . وكل سليم الذوق يحكم حدساً بعدم صدورها في الحيوان عن نفسه المدركة الحركة . وبالجمل ، تلك القوة ليست صورة النوع النوعية لامتناع استبقاء الحال المحل ، ولا نفساً مجردة للنوع متعلقة به تعلّق نفوسنا بأبداننا ، وإلا لدام تضرره بتضرر أشخاص النوع لعموم عنايته بجميعها على السوية . وههنا أنظار :

(١) مشكولتان في الأصلية . (٢) مشكولتان في الأصلية .

(٣) عقلاً : ع .

النظر الأول — صرح الشيخ في كتاب « المباحثات » والإمام في « المباحث الشرقية » بأن القوة الوهمية جوهر . وذكر الشيخ في « عيون الحكمة » أن جميع القوى المدركة والمحركة الحيوانية كمالات أجسام على سبيل تصور تلك الأجسام بها<sup>(١)</sup> . وفسر الإمام تصور الأجسام بالقوى بحلول القوى في الأجسام ؛ ومن الظاهر أنه تفسير للخاص<sup>(٢)</sup> بالعام . فإن لفظه يشعر بأنها صورها النوعية . وهو حق ؛ لأن تلك الأجسام ، لاختلافها بالخواص ، تكون مختلفة بالصور النوعية . وهذه القوى هي تلك الصور النوعية ، وهي باعتبار كونها مبادئ التغيرات تكون قوى ، وباعتبار تقويمها الهيولى واختلاف الجسم بها أنواعا تكون صوراً نوعية . والدليل المذكور على أن القوى عَرْضٌ يستلزم كون النفس الأرضية والصور النوعية للمترجات عَرْضاً ، وهما جوهر عندهم .

والجواب عن هذا النظر أن صاحب الإشراق لا يلتزم صحة أصول المشائين ، فلا تضره مخالفتها .

النظر الثاني — صرح الشيخ في صدر المقالة العاشرة [ ٥٤ ] من إلهيات « الشفاء »<sup>(٣)</sup> بأن مبدأ الإفعال الطبيعية هو المبادئ العالية بترتيبها ، فإنها تعلم وجوب إيجادها لخيريتها ، فتوجدتها . وفاعلها ليس بطبيعة أصلاً ، بل المبدأ الأول يتوسط العقول والنفوس الفلكية على سبيل العناية ، وهي

(١) « المدركة ... تصور تلك » : ناقصة في ت ١ . (٢) الخاص : ت .

(٣) راجع « الشفاء » ، ج ٢ ص ٦٢٥ : « والأمر الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية ، والمنفصلة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية » ( طبع حجر ، سنة ١٣٠٣ هـ = سنة ١٨٨٥ م ) .

علم البارئ تعالى بجميع الممكنات على ما هي عليه مع إيجاده إياها كذلك ، وهو الوجه الذي لا يمكن وجودها على أحسن منه ، فإنه تعالى عَلمَ أن الأحسن بكل نوع أى شئ هو ، فأوجده . أو علمه تعالى بجميعها الذي هو علمه تعالى بها على ما هي عليه لوجودها كذلك<sup>(١)</sup> . وإذا كان كذلك ، بطل الاستدلال بوجود الأفعال النباتية على وجود أصحاب الأنواع .

والجواب عن هذا النظر أن الواجب والعقول الطولية ، لغاية شرفها ، غير موكَّلة بتدبيرات الأنواع ، بل العقول العَرَضِيَّة موكَّلة بذلك لقلة شرفها كما جاء في لسان الشارع : روحانية الماء ، والملَك الموكل بالماء ، إلى غير ذلك من الكمالات الدالة على أن لكل نوع من الجسم ملكاً موكَّلاً بتدبيره .

النظر الثالث — النفس إنما تفعل ما تفعله بتوسط الأعضاء والأرواح والقوى ، مع أنها قد لا تَشْعُرُ بها . وكما لا يجب في الفعل الشعور بالآلة ، فقد لا يجب فيه الشعور به نفسه .

النظر الرابع — لم لا يجوز أن يكون لها شعور بتلك الأفعال ، لكن لا يكون لها شعور بذلك الشعور ؟ ويدل على أن مبدأ جميع الأفعال النباتية والحيوانية والنفسانية هو النفس ، أن اشتداد الأفعال النباتية يُضعِفُ الأفعال الحيوانية والنفسانية كما في ليلة البُحْران<sup>(٢)</sup> . ولولا اتحاد الأفعال الثلاثة في المبدأ الذي هو النفس لم يمنع اشتغالها ببعض تلك الأفعال من تمام اشتغالها بباقيها وكالباقي . وإذا كانت صورة كل جسم النوعية أو نفسه المجردة مدبرة له ،

(١) لذلك : ت . (٢) فكما : ت ، ت ١ .

(٣) في هامش ت شرح هو : « يعنى : في ليلة البهران قوة الإدراك تكون ضعيفة » .

فلو دبر ذلك العقل أحد الأجسام اجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد بالعدد في تدبير كل شخص من كل نوع من الجسم ؛ وهو باطل .

والجواب عن هذين النظيرين أن النفس قوة إدراكية . فهي إنما تفعل فعلا بعد شعورها بذلك الفعل ، فيمتنع أن تفعل ما لا شعورها به . فدوام الفعل يوجب دوام الشعور ، حتى لا يقال : لعل دوام الفعل يوجب عدم الشعور به ، كالألم واللذة : فإن دوامهما يوجب عدم الإحساس بهما . وفيه نظر ؛ لأن الشيخ ذكر في طبيعيات « الشفاء » أن النفس عند إرادتها تحريك عضو ظاهر كاليد مثلا تحرك أولا العضلة حتى تتبع حركتها حركة العضو . والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع أن ذلك الفعل اختياري وأول . لكن قوله غير مُحجَّج . والحق أن لها شعورا به شبيها بإدراكها ذاتها ، وهو نوع خامس من الإدراك مبين للتعقل والتوهم والتخيل والإحساس ، كان الأستاذ رحمه الله <sup>(١)</sup> يسميه الوجدان ، وهو في كلام صاحب الإشراف . والمُدرك بنوع من الإدراك دون نوع آخر يكون مشعورا به من وجه ، وغير مشعور به من وجه آخر . وكل شيء يكون مدركا بأنواع أكثر ، يكون أظهر <sup>(٢)</sup> . وكل شيء يكون مدركا بأنواع أقل ، يكون أخفى . والنفس إنما تدرك ذاتها والأرواح والقوى وأكثر البدن والأعضاء هذا النوع من الإدراك . فلذلك كأنها لا تدركها . ومنه الإدراك في اعتصام الزالق بما يعصمه ومبادرة اليد إلى حك العضو المستحك ، إذ لا تخيل فيهما لما يُفعل ، بل ولا تعقل ؛

---

(١) في هامش : « (الأستاذ) أراد به شمس مفقر » .

(٢) رحمه الله : ناقصة في ت .

(٣) وكل شيء . يكون مدركا بأنواع أكثر ، يكون أظهر : ناقصة في ت .

ولو كان ، لم يكف فيهما . ويشبه أن تكون النفس كالآلة للعقل العرّضى في الأفعال ، ويكون هو مدبّر ارتباطها بالقوى بقدر الإمكان ، فلا يلزم اجتماع عَلتين مستقلتين على [هه] معلول واحد بالعدد .

النظر الخامس — ما ذكر من الدليل على امتناع حفظ الحال المحلّ لا يحتاج فيه إلى كون الحال عَرَضاً . بل عَرَضِيَّة لو صحت تكفى في ذلك لأن الموضوع من علل العرض ، لا بالعكس .

والجواب عن هذا النظر أنه ذكر عرضية القوى للاستظهار في البيان ، أولاً لأنه هو الحق عنده .

النظر السادس — قد يكون تركّب التغذية لتركّب محل القوة الغذائية ، لأن أجزاء المحل كآلات للقوة . وقد يختلف الفعل لاختلاف الآلة .  
والجواب عن هذا النظر أن ما يشتمل عليه تحصيلُ الغذاء وإصاقله بالعضو وتشبيهه به من التحريكات المختلفة في التغذية يبعد جداً أن يستبدّ به عديم الشعور به من النفس وقواها ، فبدؤه ما بين بنية البدن . وأنزل<sup>(١)</sup> النفس في تلك البنية وهياها لتتصرف النفس فيها وتصلحها وتستكمل بها بقدر الإمكان ، وهو العقل الذي هو صاحب النوع .

النظر السابع — فاعل الأفعال النباتية ليس تلك القوى ، بل هو المبدأ الأول بوسائل من جملة تلك القوى عند الشيخ كما حكى عنه . فلا حاجة بالأفعال الطبيعية إلى العقول العَرَضِيَّة<sup>(٢)</sup> .

والجواب عن هذا النظر ما مر في الجواب عن الثاني من أن الباري تعالى والعقول الطولية أعظم قدراً وأعلى منزلة من أن تباشر تدبير الأبدان



بنواتها ، بل الواجب تفويض تديرها إلى من يليق بذلك العمل من العقول العرضية ، ولئن قال : لو كانت العقول العرضية موكلة بتدبير الأنواع الجسمانية لكان وجودها لأجلها ، وهو محال لاستحالة كون الأخس علة غائية للأشرف . فنقول : لا نسلم الملازمة المذكورة ؛ وسند المنع ظاهر .

النظر الثامن — إما أن يكون تعلق تلك القوة المجردة بذلك الجسم تعلق العلية<sup>(١)</sup> ، أو يكون تعلقها به تعلق التدبير والتصرف . فإن كان الأول لم يكن متصرفا فيه<sup>(٢)</sup> ، وإن كان الثاني كان نفسا له ، فلم يكن عقلا ألبتة .

والجواب عن هذا النظر أن فاعل وجود الروح والقلب قبل سائر الأعضاء هو العقل ، لا النفس ، لتأخر حدوثها عن حدوث الروح ؛ بل النفس إنما يفرض منها وجود القوى وبقية الأعضاء عند الشيخ . وكما أنها فاعلة ومتصرفة معا عنده ، فقد يكون العقل فاعلا ومتصرفا معا أيضا .

النظر التاسع — لم لا يجوز أن تكون تلك القوة المجردة عقولا كثيرة مساوية في العدد لأشخاص النوع بأن يكون لكل شخص عقل على حده يستبقيه ويحامي عنه ؟

والجواب عن هذا النظر أنه من المحال أن يفوض إلى العقل شغل يسير في زمان يسير مع قدرته على أضعافه في زمان غير متناه .

النظر العاشر — لو كان ذلك العقل معنيا بجميع أشخاص النوع لتألم بتألمها على سبيل التعاقب ولحصل منه ومن البدن نوع واحد كما حصل

(٢) فيه : زيادة مأخوذة عن ع .

(١) الغلبة : ص .

(٣) تلك : ناقصة في ت .

من النفس والبدن ، ولا تستكمل بالبدن كما تستكمل النفس به ، ولكن فعله بتوسط الجسم كما تفعل النفس بتوسطه .

والجواب عن هذا النظر أن العقل إنما يتألم يتألم بأشخاص النوع لأنه ليس < مبدأ الأفعال النفسانية من الإدراك والحركة الإرادية ، بل مبدأ<sup>(١)</sup> الأفعال النباتية والحيوانية فقط . فإن تعلق العقل بأشخاص النوع ليس لاستكمالها بها ، ولا غرض له في الفعل<sup>(٢)</sup> ألبتة ، بل هو كالبارى تعالى والعقول الطولية في نفي الغرض عن الفعل<sup>(٣)</sup> .

النظر الحادى عشر — انخلاق الروح من المني قبل انخلاق الأعضاء منه ، إلا القلب : فإن الروح عند ما يتخلق من المني لا بد < له<sup>(٤)</sup> من غلاف يحويه ويحفظه من التفرق [٥٦] ويربيه<sup>(٥)</sup> ، وهو القلب . والنفس تحدث بحدوثه فتقبض عليه جميع القوى الطبيعية والحيوانية والنفسانية دفعة واحدة ، وتزيد الروح وتسرى من القلب ويتخلق له متى<sup>(٦)</sup> ما يسرى منه شيء كالغشاء يحفظه عن التشتت<sup>(٧)</sup> وهو العروق والأعصاب . وأول ما يسرى إلى جهة الكبد ويأخذ بالقوة المصورة في تكوينها ، لأن الحاجة إليها حينئذ أمس من الحاجة إلى الدماغ . ولذلك يكون الكبد في أول الكون أكبر من الدماغ ، ثم ينعكس الأمر . فالنفس صانعة للبدن ومتصرفة فيه . فالمدبر للبدن لا بد

(١) الزيادة وردت بالهامش في الأصلية ، رفع .

(٢) يصح أن تقرأ : العقل في ت . (٣) الزيادة عن : ع .

(٤) يمكن أن تقرأ : ويرتبه ، في ع .

(٥) حين : ت ، ع ؛ ت ١ : حق . (٦) التثبت : ت ١ .

(٧) أكثر : ت ١ .

من كونه فاعله ، وفاعله لا بد من كونه متصرفا فيه ، وهو النفس من غير الحاجة إلى عقل يوجده ويتصرف فيه بعض التصرف وهو الأفعال النباتية والحيوانية ، ويفوض بقية التصرف إلى النفس وهو الأفعال النفسانية :<sup>(١)</sup> من الإدراك والحركة الاختيارية .

والجواب عن هذا النظر أن تصرف القوة في الجسم لا يستلزم إيجادها إياه ، ولا بالعكس : فإن فاعل الروح والقلب ليس بالنفس مع تصرفها فيهما . ولئن قال : يمتنع أن يوجد العقل الروح قبل النفس ثم تفيض القوى منها عليه ، فإن القوة صورة الروح ؛ ويمتنع وجود الكل دون وجود الجزء . فنقول : المزاج الذي تستعد الروح به لتعلق النفس به غير المزاج الذي يحدث في الروح بعد تعلق النفس به ؛ وكذلك الصورة .

النظر الثاني عشر — ذكر صاحب الإشراق أن الحدس يحكم — من الاستدلال بالأفعال النباتية والحيوانية على وجود عقل عرَضِيٍّ<sup>(٢)</sup> مُعْتَنٍ بجميع أشخاص النوع بالسوية — بأن لكل نوع من الجسم ذاتا روحانية فيها هيئات روحانية ، تكون النسب الجسمانية التي في ذلك النوع كرم لها . وفيه نظر ، لاقتضائه أن يكون لكل شخص من النوع ذاتان : إحداهما خاصة به ، والأخرى عامة له ولغيره ؛ وهو مُحَالٌ .

النظر الثالث عشر — لو كان العقل ذات النوع ، لكان ماهية النوع مفارقة في الخارج كما هو الرأي المشهور من القول بوجود المثل .

(١) والإدراك : ت . (٢) مشكول في الأصلية .

والجواب عن هذين النظرين أن مراده بالذات ما هو كالذات ، ولهذا نكرها ، فلا يلزم أحد المحالين المذكورين .

النظر الرابع عشر — مراده بكون النوع ذات العقل إما كونه ماهيته ، أو كونه متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كتعلق نفوسنا بأبداننا . فإن كان الأول ، كان القول بوجود المثل كما حكى الشيخ حقا . وهو لا يقول به . وإن كان الثانى ، فالذات<sup>(١)</sup> بالمعنى المذكور إنما تكون للأشخاص ، لا للنوع . فيلزم أن يكون لكل بدن جزئى نفسان ، وأن يكون العقل نفسا ، وهما محالان . والجواب عن هذا النظر أنه يجوز أن يكون للشخص الواحد نفسان إحداهما كالآلة للأخرى .

النظر الخامس عشر — العقل ناقص التعلق بالنوع بالنسبة إلى تعلق النفس بالبدن . فنقصان التعلق إما أن يمنع سراية الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر ، أو لا . فإن منع ، لم تهبط من الهيئة الروحانية نسبة جسمانية . وإن لم يمنع ، وجب أن يتألم العقل بتألم الأبدان لصعود الهيئة منها إليه حينئذ دائما .

والجواب عن هذا النظر أننا نختار أن نقصان التعلق لا يمنع سراية الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر . وإنما أحدثت الهيئة الروحانية النسبة الجسمانية من غير انعكاس لاستكمال أشخاص النوع بالعقل دون العكس .

النظر السادس عشر — لم لا يجوز أن يكون لكل الأنواع عقل واحد عام الفيض كالعقل الفعال عند المشائين من غير أن يكون لكل نوع عقل [٥٧] على حدة ؟

(١) ص : بالذات ، والتصحيح عن ط وبقيّة النسخ .

والجواب عن هذا النظر أن العقل ذات النوع ، ويمتنع أن تكون  
لنوعين ذاتٌ واحدة . وفيه نظر ، لأنه كما أمكن كونه ذاتاً للأشخاص  
الكثيرة ، فيمكن كونه ذاتاً للأنواع الكثيرة . فالتخصيص إنما يمكن على  
القول بوجود المثل كما حكى الشيخ .

النظر السابع عشر — الدليل بعد تسليم جميع المقدمات إنما يدل  
على وجود هذه العقول لأنواع النبات والحيوان دون بقية الأجسام ،  
والمطلوب وجودها لجمعها<sup>(١)</sup> .

والجواب عن هذا النظر أننا في الدليل المذكور لم نستدل بالأفعال  
النباتية والحيوانية وحدها ، بل وبأن الحال والنفس لا يمكن استبقاؤها المحل  
والبدن ، وهو يعم جميع أنواع الجسم . وصاحب هذا الرأي إنما بعثه إليه  
اعتقاده في المثبتين للثل وعجزه عن حل شبهة نفاتها ، بجمع بين رأييهما ولم  
يجعل ماهية الأشخاص مفارقة ، وجعل المفارق كالجزء من ذواتها . ورأيه  
إنما يزيد على رأى المشائين بهذا القدر . وذكر بين العقل العرَضى والنفس —  
بعد اشتراكهما في الاهتمام بالبدن وتديره والحماية عنه واستبقائه — فروقا :  
(الأول) أن تعلق النفس بالجسم بحيث تحصل منهما حقيقة واحدة ،  
وليس تعلق العقل به كذلك . (الثاني) أن تعلقها به لتشكل < به ><sup>(٢)</sup> ،  
وليس تعلقه به كذلك . (الثالث) أنها إنما تفعل بتوسطه ، وهو قد  
يفعل بلا توسطه . (الرابع) أنها تتأذى بتأذيه وهو ليس كذلك .  
(الخامس) أنها تتعلق ببدن واحد ، وهو ليس كذلك ؛ فالعقول العرَضية

(١) لجمعها : نافعة في ت ، ر في ت ١ : بجمعها . (٢) إما : ت ١ .

(٣) الزيادة عن ع .

تشبه الطولية في أنها قد تفعل لا بتوسط الجسم ، وإنما تستغنى عنه في التأثير من حيث هي عقول ، وإنما تدبر الأبدان وتفعل الحركات النباتية والحيوانية بتوسط الآلات من حيث هي كالنفوس .

## الوجه الثاني

كل نوع من الجسم مطلقا ، أو من الجسم المركب ، ليس بواقع بالاتفاق لدوام وجوده على نهج واحد . إنما يبرز الإنسان إنسانا والفرس فرسا والنخل نخلا والبربر<sup>١</sup> ، واختلاف كل ريشة من ريش الطاووس ليس لاختلاف تلك الريشة في ذاتها ، فإن اختلافها في نفسها لا يبلغ هذا الحد من الكثرة ، فيجب أن يكون لكل نوع عقل على حدة يدبره ويستبقه وتصدر عنه فيه هذه الآثار العجيبة وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : إنه استعمل الاتفاق في كون وجود الشيء مطلقا أقل من عدمه ، أو كونه متساوي الوجود والعدم مطلقا ، وهو خطأ ، لأن الاتفاق ليس قلة وجوده مطلقا أو تساوي وجوده وعدمه مطلقا ، بل هو قلة وجوده عن فاعله ، أو تساوي وجوده ، لا وجوده عنه . وأيضا دوام وجود النوع عن الفاعل أو كثرة وجوده عنه — وإن اقتضى كون النوع<sup>(١)</sup> مقصودا قصدا طبيعيا أو إراديا — وعدم كونه من الغايات العرضية التي تتبع الفعل بطريق الضرورة أو العروض من غير أن يكون مقصود الفاعل<sup>(٢)</sup> أحد القاصدين ، لكون مقصود الفاعل أحد القاصدين هو الغاية الذاتية<sup>(٣)</sup> لذلك الفعل الطبيعية أو الإرادية ، لكنه لا يقتضى كون الفاعل عقلا هو

(١) عن الفاعل ... كون النوع : ناقصة في ت ١ . (٢) في ع ، ص ، ت ١ :

مقصودة ، والتصحيح عن ط . (٣) مهلة النقط في الأصلية .

ذاتٌ للنوع بالمعنى المذكور . وأيضاً اختلاف ألوان الريشة لابد فيه من اختلاف أمرجة أجزائها بعدد اختلاف ألوانها . وكما اختلفت أمرجتها كل هذا الاختلاف ، فلم لا يجوز أن تختلف صورها النوعية مثله ؟ وأيضاً القول بوجود عقول كالأُمثلة للأنواع يستدعى كون وجودها لتكون كالتقوالب لها ودستورا للفاعل الأول في إيجادها الأنواع ، وهو باطل ، [ ٥٨ ] لأن مُوجدَ الأشياء لا يفتقر في إيجادها إليها إلى ما يكون كالأُ نموذج له يراجعه في الإيجاد ، وإلا احتاج المثال في وجوده عنه إلى مثالٍ آخر وتسلسل الاحتياج إلى غير النهاية ، ولأنه لو كان إيجادها القالب ليكون وسيلة إلى إيجادها النوع لكان الجسمُ أشرف من العقل بكونه علة غائية له حينئذ ، وهو محال في بدائه<sup>(٢)</sup> العقول السليمة عن التدنس بالعقائد الفاسدة . وأيضاً : لم لا يجوز أن يكون العقل المعنى بالنوع أحسن من نفوسنا أو من النفوس الفلكية ؟

ويمكن الجواب عن الأول بأن المراد بوقوع الأنواع وقوعها عن فاعلها ، لا وقوعها في أنفسها .

والجواب عن الثاني والثالث إنما يمكن البناء على القول بالمثل كما هو المشهور .

وعن الرابع أنه لا يلزم من كون العقل كالتقالب للجسم أن يكون الفاعل قد اتخذَه ليصنع الجسم كصُنْعه العقل . وإنما يلزم ذلك لو افتقر الفاعل في إيجادها المفعول إلى أن يراجع مفعولا آخر قبله ، ويجعل الآخر كالأول ، وهو باطل لإفضائه<sup>(٣)</sup> إلى التسلسل ، ولأن وجود المناسبة بين المفعولين لا يقتضى كون وجود المفعول المتقدم لأجل وجود المتأخر ، وإلا كان المعلول

(١) في الأصلية : احتياج . (٢) بداية : ع ، ت ١ .

(٣) ولا : ت ١ . (٤) في الأصلية ، ت ١ : لاقتضائه .

المتأخر أشرف من المتقدم لكونه علة غائية له حينئذ، وذلك محال لاستحالة كون المفعول أشرف من الفاعل .

وعن الخامس أن العقل العرّضى يكون علة فاعلية لوجود الأجسام ونفوسها وكالاتها العملية والعلمية<sup>(١)</sup> . والنفس تعجز عن إيجاد الجسم فضلا عن إيجاد ما هو أشرف من الجسم .

### الوجه الثالث

وهو كالأول : كثير من قوى النفس ، وهو القوى الثلاث النباتية ، أضيف إليها أفعال<sup>٩</sup> ، إنما يمكن من فاعل مدرك وهى الأفعال النباتية من التصوير والإنباء والتغذية . ويمتنع أن يصدر التركيب العجيب الذى فى أبدان الحيوانات وخصوصا الذى فى بدن الإنسان من قوة لا شعورها ألبتة قائمة بالمتنّى ، وهى القوة المصورة الفائضة على مادته من نفس الأب ، لأن النطفة إما أن تكون متشابهة الأجزاء فى نفسها كما هى متشابهة الأجزاء عند الحس أولا تكون . فإن كانت ، كان الشكل الفائض من القوة المصورة على تلك المادة كُرّة لأن الفاعل الواحد البسيط إذا كان عديم الشعور فلانما يفعل فى القابل الواحد البسيط أثرا واحدا متشابهها ، فكان الحيوان كُرّة ، وهو محال . وإن لم يكن ، لم يحفظ فيه ترتيب الأجزاء ولا نسبة بعضها إلى بعض لسيلان النطفة ورطوبتها ورقتها . فلم يبق وصف الأعضاء على نسبة واحدة فيها بحسب أكثر الأمر . والواقع بخلافه ، فعدم التشابه أيضا محال . فيستحيل استناد التركيب إلى القوة المذكورة لعدمها الشعور . ويمتنع أن يصدر النمو من قوة عديمة الشعور ،

(١) العلمية والعملية : ت ، ع .



وهي القوة النامية ، لأن النمو لابد فيه من ورود مادة على الجسم النامي وحدث خلل فيه يسع تلك المادة ومن حركات تلك المادة الواردة إلى جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الأعضاء وبحسب اختلاف أحوال<sup>(١)</sup> كل عضو في الطول والعرض والعمق . ومن المحال صدور هذه الحركات المختلفة من قوة واحدة بسيطة عديمة الشعور وهي القوة النامية ، لأن المحرك الواحد البسيط إذا كان عديم الشعور وجب أن تكون الحركة الصادرة عنه في الجسم المتحرك حركة واحدة بسيطة متشابهة بالضرورة . ويمتنع أن تصدر التغذية من قوة عديمة الشعور وهي القوة<sup>(٢)</sup> [٥٩] الغذائية ، لأن التغذية لابد فيها من تحصيل الغذاء وسد الخلل الحادث لتحلل بعض الأجزاء بذلك الغذاء ومن إلصاقه بالأجزاء المختلفة في الجهات المختلفة ومن تشبيهه بها في اللون والقوام وغيرهما وإلصاقه بها في الجهات المختلفة بحركات<sup>(٣)</sup> مختلفة . وفاعلها لابد من كونه مدركا ، فإذن لابد من كون مصدر التصوير والنمو والتغذية مدركا . وهذا المدرك ليس هو النفس الإنسانية لدوام الثلاثة في البدن مع غفلتنا عنها ، ويحدث من غفلتنا عنها في أبداننا حدسا موجبا لليقين : أن الحيوانات المعجم لا تدركها في أبدانها البتة . فهذا المدرك موجود آخر غير النفس ، معتن بأنواع الحيوان والنبات ، وهو المطلوب . والدليل بعد تسليم كل المقدمات لا يلزم منه أن يكون لكل نوع عقل يخصه لإمكان كون الموجود المذكور عام الفيز وهو العقل الفعال ، وهو أيضا لا يعم المعادن والعناصر والأفلاك وأيضا مصور بعض المنى . قلنا : يمكن كونه

(١) في ص ، ت ، ع ، ت ١ : أصوات والتصحيح عن ظ . (٢) هنا ورد في ص

تكرار مشطوب عليه للفقرة السابقة ابتداء من « وهي القوة النامية ، لأن النمو ... » . وكذلك

في ت ١ . (٣) في ص ، ت ، ع : تحريكات ، والتصحيح عن ظ .

فائضا عليه من نفس الوالد، عند الشيخ . وأما مصوره بصور باقى الأعضاء فقائض عليه من نفس الولد عنده . وكما أن مكون الروح من المنى ليس بقوة مصورة فمكون القلب منه يمكن أن لا يكون إياها أيضا . فليس مصور جميع الأعضاء الأصلية من المنى قوة مصورة حادثة فى المنى من نفس الوالد عند المشائين كما توهم المستدل ، بل ذاك ظاهر عبارة الأطباء . والواقف على ما فى الوجه الأول من السؤال والجواب لا يخفى عليه ما فى هذا الوجه منهما ؛ فلا فائدة فى الإطناب .

### الوجه الرابع

العقول<sup>(١)</sup> العرضية ممكنة الوجود، وهى أشرف من أنواع الجسم ؛ ووجود الأخس مسبق بوجود الأشرف . فالعقول العرضية موجودة . وهو المطلوب . ولقائل أن يقول : إن هذه العقول إنما تكون ممكنة الوجود لو كانت ماهيات الأجسام مفارقة ، كما حكى الشيخ عن القائلين بوجود المثل . فالقول بوجود المثل<sup>(٢)</sup> ، على ما ذهب إليه صاحب الإشراق ( رحمه الله ) ، فى غاية الضعف ؛ وعلى ما نقل الشيخ عن القائلين بوجودها ، فى غاية القوة . وأول الشيخ أبو نصر الفارابى ( رحمه الله )<sup>(٣)</sup> المثل بالصورة العلمية التى للبارى تعالى . وأرسطو يقول بها . فيرتفع النزاع بينه وبين أفلاطن . واستحسنه المتأخرون . وفيه نظر ؛ لأنه يُشعر بأن علم البارى تعالى بالصورة<sup>(٤)</sup> ، وهو محال . وأيضا أفلاطون<sup>(٥)</sup> يقول بوجود المثل فى خارج جميع القوى المذكورة ، لا فى خارج عقولنا فقط . فالتأويل المذكور صالغ من غير تراضى الخصمين .

(١) فى ص : العقل ، والنصحیح عن ظ ، ت ، ع .

(٢) فالقول بوجود المثل : نافعة فى ت ١ . (٣) رحمه الله : نافعة فى ت .

(٤) بالصورة : ص . (٥) أفلاطن : ت ، ع .

## البحث السابع

### في أن المثال يعم كل كلى

وهو غوى<sup>(١)</sup> رأى الأول . ولهذا لم يُفَرِّده الشيخ عنه مع تصريحه به مرات . وأدلته نفس أدلة رأى الأول . وحاصلها أن كل طبيعة طبيعية واحدة في الخارج [٦٠] . وكل ما هو كذلك مشترك في الخارج . وكل ما هو كذلك مجزئ فيه ، وهو ينتج المطلوب . وحاصل معارضتها أن الطبيعة لا تكون مشتركة في الخارج ، وإلا اتصف الشيء الواحد بالمتقابلات معا ، وهو محال . ولزم من اتصافها بالمشخصات الجسمانية كونها مقارنة مفارقة معا ، وهو باطل .

وحاصل جوابهما أن الواحد بالوحدة العقلية يحوز اتصافه بها معا ، أو أنه إنما يوصف بها باعتبار أفراده دون نفسه ، أو أن الاشتراك في الخارج لا يستلزم اتصاف المشترك بالخصوصيات فيه كما لا يستلزم الاشتراك في العقل اتصاف المشترك بها معا فيه ، أو أنه إنما يستلزم اتصافه بها معا في الخارج على وجه كلى ، والمحال اتصافه بها معا في الخارج على وجه جزئى لا على وجه كلى ، أو أنه يستلزم اتصافه بها ، لكن اتصافه بها لا يستلزم كونه ماديا<sup>(٢)</sup> لإمكان كون مقارنة الذات الصفة مبينة للاختصاص الناعت .

## البحث الأول

### في شرح حقيقته وكيفيته

المثال المعلق صورة شخص ، هو جسم أو جسماني ، موجودة خارج جميع القوى الإدراكية ، مجردة عن مادته تجريدا ناقصا كتجريد صورته الخيالية عنها. فمثال الجسم يكون قائما بذاته لجوهريته. ومثال الجسماني يكون قائما بمثال الجسم لعارضته. والمثال الأول جوهر ، وهو السابق من لفظ المثال إلى الفهم . والمثال الثاني عَرَضٌ . فمثال الجوهر جوهر<sup>(١)</sup> ، ومثال العرض عرض . ويحتمل أن يكون مثال العرض المعلق جوهرًا ، دون العكس . والمثال المعلق — باعتبار سعة عَرْضِه المتوهم في الشرف<sup>(٢)</sup> ، بين أدنى طبقات النفوس فيه وأعلى طبقات الأجسام — يسمى عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجردة ، ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحا من الحكماء هو صاحبُ الإشراق وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في « حكمة الإشراق » . وهو الذي أشار إليه الأقدمون : أن في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي في الأفلاك والعناصر بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات والمعادن والنبات والحيوان والإنسان وفي دوام حركة أفلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات أفلاكه وإشراقات العوالم العقلية . وتحصل فيه أنواعُ الصور المعلقة المختلفة إلى

(١) ناقص في النص ، وموجود بالهامش في الأصلية . (٢) في ظ : عرسته .

(٣) هي : ت ١ .

غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة ؛ كل طبقة لا تتناهى أشخاصها وإن تناهت الطبقات . وذلك لأن العالم المثالي ، وإن تنهى من جهة الفيض الأول الإبداعى من الأفلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومرجباتها المثالية الأصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها إلى علل وجهات عقلية ولتنهى تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المرتبات العقلية بتناهى معلولات المثالية — إلا أن الحاصل من الأشباح المجردة بالفيض الثانى على حسب الاستعدادات الحاصلة فى الأدوار الغير متناهية لا يتناهى<sup>(١)</sup> ؛ لكن لعدم ترتب تلك الأشباح وعدم تركب بعيد غير متناه منها ، جاز كونها غير متناهية .

وهذا العالم على طبقات ، كل طبقة فيها أنواع مما فى عالمنا هذا ؛ لكنها لا تتناهى . وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والأخيار من الإنس ، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين . ولا يحصى عدد الطبقات ولا ما فيها إلا البارى تعالى . [٦١] وكل من وصل إلى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظرا وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها . وآخر الطبقات ، وهو أعلاها ، يتاخم الأنوار العقلية ، وهى قريبة الشبه بها . وعجائب هذا العالم لا يعلمها إلا الله تعالى . وللسالكين فيها مآرب وأغراض من إظهار العجائب وخوارق العادات كإظهار أبدانهم المثالية فى مواضع مختلفة فى وقت واحد أو فى أوقات ، وإحضار ما يريدون من المطاعم والمشارب والملابس ، إلى غير ذلك . وكذا المبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون

(١) مهلة النقط فى الأصلية ؛ وفى ع ، ت ١ كما أثبتنا .

(٢) المتناهية ؛ ع ، ت ١ . (٣) مشكولة فى الأصل .

منه العجائب . وبهذا العالم يتحقق بعث الأجساد على ما ورد في الشرائع الإلهية ، وكذا الأشباح الربانية ، أغنى الأشباح المليحة الفاضلة والعظيمة الهائلة التي تظهر فيها العلة الأولى والأشباح التي تليق بظهور العقل الأول وأشباهه فيها . إذ لكل من العقول أشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهوره فيها . وقد يكون للأشباح الربانية إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر ، كما أدرك موسى بن عمران عليه السلام البارئ تعالى لما ظهر في الطور وغيره على ما هو مذكور في «التوراة» . وكما أدرك النبي عليه السلام وأصحابه <sup>(١)</sup> — رضوان الله عليهم أجمعين — جبرائيل عليه السلام لما ظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه . ويجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الأنوار ولغيره من الأنوار المجردة : يظهر كل منها في صورة معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل . فنور الأنوار والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين إنما ظهوروا في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة إلى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل . فإن قلت : مراده بجواز كون جميع عالم المثال مظاهر لله تعالى ولغيره من الملائكة ليس أنه تعالى والملك يمكن كونهما <sup>(٢)</sup> ماهيتين لجميع الأشخاص المثالية بالتوزيع أو بغيره ، بل يمكن أن يكون لهما كالأبدان للأَنْفُس يدركان منها كما يدرك بعضنا بعضا من بدنه ، والتعلق بالبدن المثالي أحسن من تربية النوع ، فكيف نزه العقول الطولية والبارئ تعالى عن التربيته ، ولم يترههما عن التعلق؟ وموسى ما أبصره < تعالى > <sup>(٣)</sup> في الطور ولا في غيره ، بل طلب منه الرؤية فلم يحَظَّ بها وقُرّع على التماسها . نعم ،

(١) رضى الله : ع ، ت ١ ؛ أجمعين : نافسة في ع ، ت ١ .

(٢) كونها : ت ١ . (٣) الزيادة عن ع .

سمع كلاما عليه منه تعالى > لتصوير المصورة الوحي بصورة كلام مسموع منه تعالى < . والنبي والصحابة إنما رأوا جبرائيل في صورة دحية الكلبي لتصوير المصورة إياه بصورة كصورته ، لا لأنه متعلق ببدن مثالي كبدن دحية . قلت : التعلق الذي هو أخس من التربية ، وهو تعلق النفس بالبدن المثالي للاستكمال أو تمامه . وأما التعلق < به > <sup>(٣)</sup> لا لذلك ، بل بمعنى أنه تعالى أو الملك يبصر منه <sup>(٤)</sup> أو يدرك منه <sup>(٤)</sup> كما يبصر أحدنا صاحبه من بدن صاحبه ووقوف الإدراك منا عليه — لا يوجب تقصا في ذاته أو تغيرا عليه فيها أو في صفة مستقرة فيها ، بل في النسب والإضافات التي لا تعلق لها بكماله أصلا .

وبهذا العالم أيضا تتحقق جميع مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنات وتعذب أهل النيران بجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية ، إذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فإن المدرك فيهما هو النفس الناطقة ، إلا أنها [٦٢] تدرك في هذا العالم بآلات جسمانية ، وفي عالم المثال بآلات شَبَعِيَّة .

(١) مشكولة في الأصلية . (٢) نافس في ص ، والزيادة عن ت ، ع .

(٣) الزيادة عن ع . (٤) مشكولة في الأصلية .

## البحث الثانى

### فى الاستدلال على وجود عالم المثال المعلق

وهو من وجوه :

#### الوجه الأول

إن وجود الصورة الجزئية ، كصورة زيد مثلا ، فى الخيال مجردة تجريدا ناقصا يستلزم إمكان وجودها فى الخارج مجردة تجريدا ناقصا بحسب ماهيتها ، وهو مع خيريته واشتمال العناية عليهما ( أى على الإمكان والخيرية<sup>(١)</sup> ) يوجب القطع بوجود الصورة الجزئية فى الخارج ناقصة التجريد ، فيصح القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وها هنا أسئلة :

السؤال الأول : وجود الصورة الجزئية فى الخيال ناقصة التجريد إنما يدل على إمكان وجودها فى الخارج ناقصة التجريد بالإمكان العقلى الذى هو عبارة عن الشك ، لا بالإمكان الذاتى الذى هو عبارة عن سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم ، والإمكان المقيد<sup>(٢)</sup> فى الاستدلال هو الذاتى لا العقلى ، لأنه لا يأتى الامتناع الذاتى .

والجواب عن هذا السؤال أن مفهوم صورة زيد مثلا الجزئية الناقصة التجريد ، كل لصدقها على صورته المنطبع بها مادته وعلى صورته الخيالية وعلى

(١) ما بين قوسين شرح فى هامش ص . (٢) المقيد : ص ، ت ١ .



مثاله المعلق ، إن كان . واتصاف فرد من النوع بصفة يستلزم جواز اتصاف كل باقى الأفراد بها بحسب الماهية<sup>(١)</sup> ، فإن ما تتصف به الماهية فى ضمن فرد تكون ممكنة الاتصاف به فى ضمن كل واحد من الأفراد بالضرورة ، على معنى أنها لا تأبى لشيء من أفرادها الاتصاف بتلك الصفة ، ولا يمتنع شيء من الأفراد عن الاتصاف بالصفة بحسب الماهية أصلاً .

السؤال الثانى : الصورة الجزئية الناقصة التجريد التى فى الخيال عَرَضٌ فى موضوع جسمانى ، والصورة الجزئية الناقصة التجريد التى فى الخارج بالفرض ، جوهر<sup>(٢)</sup> . فلا يلزم من ثبوت نقصان تجريد الصورة الأولى فى الخيال إمكان ثبوت نقصان تجريد الثانية فى الخارج بحسب ماهيتها لتباين ماهيتهما واحتمال كون الصورة الجزئية الناقصة التجريد ممتنعة الوجود فى الخارج بحسب ماهيتها .

والجواب عن هذا السؤال أن الصورة الجزئية التى فى الخيال من زيد — وإن كانت من حيث هى هيئة فيه عرضاً — لكنها من حيث مطابقتها زيدا جوهر<sup>٤</sup> . وهى باعتبار المطابقة مثله ، ومثل مثاله المعلق إن كان ، فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود فى الخارج بحسب ماهيته . وهو المطلوب ها هنا .

السؤال الثالث : الصورة الجزئية الناقصة التجريد الخيالية إنما تذرك بها الخلفة التى هى من مقولة الكيف . فالصورة الناقصة التجريد عَرَضٌ ، ويمتنع قيام العَرَض بذاته فى الخارج .

---

(١) ما يئله هذا إلى ص ٩٣ من ٦ مضطرب الوضع فى ت ١ ، إذ نقار فيها إلى ص ١٠١ ١٢ ،  
ببنام وضع ما يرد هنا ص ٩٣ من ٦ وما يئله ، فى هذا الوضع . (٢) ص : جوهر هو .

والجواب عن هذا السؤال أن زيدا متخيل بالعرض أيضا بصورته الخيالية ، وهي مثله باعتبار المطابقة . فتكون ماهيتهما نفس ماهية مثاله المعلق مع كونها جوهرًا ؛ ومثاله المعلق مثله ؛ فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود في الخارج بحسب ماهيته ، < بمعنى أن ماهيته <sup>(١)</sup> لا يقتضى عدم شيء من أفرادها في الخارج وإلا لم يوجد بعضها فيه ألبتة .

السؤال الرابع : لا نسلم أن عالم المثال على تقدير وجوده يكون خيرُهُ أعظم من شره ، لإمكان تفويت خيره خيرا أكبر منه سلمناه . لكن قد يكون وجوده موقوفا على وجود شرط دائم العدم ، فلذلك لا يوجد ألبتة .  
والجواب عن هذا السؤال أن عالم الخيال لا بد من كون [٦٣] خيره أعظم من شره ، وإلا لم يكن أشرف من العالم الحسى . وذلك الشرط لا بد من كونه ممكنا . وخيره أكثر من شره ، فيجب وجوده ، لاشتمال العناية عليه ؛ ولا يتسلسل ، لامتناع التسلسل .

السؤال الخامس : مفهوم صورة زيد الجزئية ، كلى . فلم لا يجوز أن تكون المفارقة من اللوازم الخاصة بذلك المفهوم دون جزئياته ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المفارقة التامة من اللوازم الخاصة بالمفهوم الكلى بصورة زيد الجزئية ، والمفارقة الناقصة صفة للجزئى الذهنى وهو صورة زيد الجزئية الخيالية . واتصاف الجزئى الذهنى بالمفارقة الناقصة يستلزم إمكان اتصاف سائر الجزئيات بها ، بمعنى أن المساهية المشتركة بين الجزئيات لا يابى لها وجود تلك الصفة ولا عدها .

السؤال السادس : اتصاف الشيء بصفة إنما يستلزم إمكان اتصاف مثله بها ، لو وجب الاشتراك في كل لازم للماهية ، وهو ممنوع على تقدير القول بوجود المثل .

والجواب عن هذا السؤال أن الماهية ، بمعنى أحد الجزئيات<sup>(١)</sup> لا على التعيين ، تكون مستلزمة لإمكان اتصاف كل واحد من الجزئيات بتلك الصفة ، بالاتفاق .

السؤال السابع : لِمَ لا يجوز أن يكون المثال المعلق ممتنعاً بحسب الغير بحيث لا يوجد أصلاً ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المخصص لوجود الممكن عن العلة الفاعلية أن يصير خيره أزيد من شره بالنسبة إليه أو إلى جملة العالم غير مفوت لأعظم منه أو مثله . فإنه متى صار كذلك ، وجب وجوده عنه . وعالم المثال المعلق كذلك ، وإلا كان العالم الحسى أشرف منه ، وهو محال ، فيكون عالم المثال المعلق واجب الصدور عن الفاعل . وهو المطلوب .

### الوجه الثاني

كثرة مشاهدة الأنبياء والأولياء ومُتَالَمَةِ الحكماء عالم المثال المعلق وإخبارهم إيانا بتلك المشاهدات<sup>(٢)</sup> بحيث قطعنا بأن وجوده بالنسبة إليهم من المشاهدات ، وبالنسبة إلينا من المتواترات . أما الأنبياء عليهم السلام فكل إخبار النبي عليه أفضل الصلاة والتحية<sup>(٣)</sup> مثلاً عن البرزخ وتجسّد الأعمال فيه . فإن قلت : تجسّد الأعمال يوجب أن يكون مثال العرض جوهرًا ،

(١) الجهات : ع . (٢) المشاهدة : ت . (٣) النبي عليه السلام : ت .

وهو خلاف ما ذكر صاحب الإشراق من أن مثال العرض عرض<sup>(١)</sup> ،  
وهو خلاف ما ذكر صاحب « الشجرة »<sup>(٢)</sup> من أن مثال الحال يكون حالاً  
في مثال المحل تحقيقاً أو تخيلاً . قلت : القول بالمثل يجوز أن يكون مثال  
العرض جوهرًا ويؤيده تجسد الأعمال ، وقول مثبتى المثل في التعليميات  
بوجود شكل ساذج مع أن الشكل عرض والشكل الساذج يكون جوهرًا .  
وقول صاحب الإشراق ليس بحجة . ومراد صاحب « الشجرة » بأن قيام  
مثال الصفة بمثال الذات تخيل أن مثالها قد يقوم بذاته . لكن قد يُتخيل أنه  
قائم بمثال الذات ، وقد يُتخيل كما هو في تجسد الأعمال . فلا يردُّ عليه ما ذكرتم .

وأما الأولياء فكقول الشيخ المحقق المكاشف الكامل المجل محي الدين  
المغربى رضى الله عنه مثلاً ، فإنه ذكر في الباب الثالث والستين من « الفتوحات<sup>(٥)</sup>  
المكية » في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث حقيقة البرزخ ،  
وقال إنه حاجز معقول بين متجاورين ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل  
منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس . وليس إلا الخيال كما يدرك  
الإنسان صورته في المرأة ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجهٍ لم يراها  
في غاية الصغر لصغر حرم المرأة ، أو الكبر لعظمه . ولا يقدر أن ينكر أنه  
رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرأة صورة ولا شيء بينه [٦٤] وبين المرأة ،  
فليس بصادق ولا كاذب في قوله إنه رأى صورته ، ما رأى صورته . فما تلك  
الصورة المرئية ؟ وأين محلها ؟ وما شأنها ؟ فهي ثابتة منفية ، موجودة معدومة ،

(١) نافعة في متن ص رمزبة في الهامش نصحيحاً . (٢) صاحب « الشجرة » =

عز الدين بن عبد السلام المقدسى . (٣) بالمثل : نافعة في ت . (٤) كما هو كما :

في ص ، ع . (٥) ص : العربى ، وما أثبتناه عن ع ، ت . (٦) عن : ت .

معلومة مجهولة ؛ أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضربَ مثالٍ ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا ، وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته ، فهو بخالفها أعجز وأجهل وأشدَّ حيرة . ونبه بذلك على أن تجليات الحق<sup>(١)</sup> له أرق والطف معنى من هذا الذي قد حارت العقول فيه وعجزت عن إدراك حقيقته إلى أن بلغ عجزها أن تقول : هل لهذا ماهية<sup>(٢)</sup> ؟ أولا ماهية له ؟ فإن العقول لا تلحقه بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئا ما ، ولا بالوجود المحض ، وقد علمت أنه ماثم<sup>(٣)</sup> شيء ، ولا بالإمكان البحث . وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته ، فيرى الأعراض صورا قائمة بأنفسها تخاطبه ويخاطبها أجسادا حاملة أرواحا لا شك فيها . والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته ، كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضا ، ويرى الموت كبشا أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن اجتماع . ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس . ومن الناس من يدركه بعين الخيال ، وأعني في حال اليقظة . وأما في حال النوم فبعين الخيال قطعا . ثم قال بعد أن ذكر الناقور والصُور ووصف الصور بالقرن النورى وبعد ما قررناه : فليعلم أن الله سبحانه إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية ، أودعها صورا جسمية في مجموع هذا القرن النورى ؛ فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور إنما يدركه بعين الصورة التي هوفيا في القرن . وقال في آخر الباب : وكل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة ، والله يقول

(١) له : نافضة في ت ١ . (٢) هل هذا ماهيته : ت ١ . (٣) خاتمة : ت ١ .

(١) الحق وهو يهتدي السبيل . وهو من قوله تعالى : « حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ، قَالَ : رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ . كَلَّا ! إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا ، وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ » . (٢) وأما الحكماء ، فلأن أفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المتعلقة بلا محل : المستنيرة والمظلمة ، ويذهبون إلى أنها جواهر مجردة مفارقة للواد ، ثابتة في الفكر والتخيل النقشي بمعنى أنهما مظاهر لهذه المثل المتعلقة الموجودة في الأعيان لا في محل ؛ وإلى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية ، وإلى عالم العقول والنفوس ؛ وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وهي عالم الأفلاك والعناصر بما فيهما ، وإلى الصور الشبحية وهي عالم المثل المعلق .

فإن قلت : تلك المشاهدات لا ترسم الأشباح في الخيال ، لا لوجودها في الخارج وإلا لراها كل ما يمس الحس . قلت : كما أن لتخليها شرطا يختص ببعض الأشخاص دون البعض عند المشائين ، فقد يكون للاحساس بها شرط يختص ببعضهم دون البعض . (٣)

### الوجه الثالث

الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين ، للأدلة الدالة على امتناع كون الإبصار بالانطباع ، كاستحالة انطباع الكبير في الصغير ، ولا بخروج شعاع من العين إلى المرئي ، للأدلة الدالة على استحالة كون الإبصار بخروج الشعاع نحوه : إما عرض أوجوهه ، والأول محال لاستحالة الحركة على

(١) الحق : ناقصة في ١ . (٢) سورة المؤمنين : ١٠١ ، ١٠٢ ؛ وفي ١ : صالحات . (٣) مشكولة في الأصل هكذا . ولكن يظهر أن الباء تسبق النون في كتابة الاسم في النسخة الأصلية . (٤) وردت مكررة في الأصلية . (٥) مشكولة في الأصل .

العرض ، [٦٥] والثانى محال أيضا لأن ذلك الجوهر جسم أو غير جسم ،  
والثانى محال لاستحالة النقلة على جوهر ليس بجسم ، والأول محال لأن  
حركته إما طبيعية أو إرادية أو قسرية ، ولا سبيل إلى شئ منها : أما إلى  
الأول فلعدم كونها إلى جهة واحدة ؛ وأما إلى الثانى : فإن كانت الإرادة لنا أمكننا  
عدم الرؤية عند التحديق ، وهو محال ، وإن كانت له كان حيوانا ، وهو  
محال ؛ وأما إلى الثالث فلأن حركته لما لم تكن طبيعية لم تكن قسرية ،  
لأن القسر على خلاف الطبع ، فحيث لا طبع فلا قسر ، بل الإبصار بمقابلة  
العين السليمة للمستنير بحيث يحصل للنفس إشراق حضورى عليه فتراه .  
فالصورة التى ترى فى المرأة كصورة السماء ليست فيها لاختلاف مناظرها  
باختلاف مقامات الناظرين ، ولا فى الهواء لأنها لو كانت فيه ونحن إنما  
نراها خلف المرأة لكانت فى الهواء الذى خلفها ، فاستحال رؤيتها لكثافة  
المرأة ، ولا فى البصر أو الدماغ لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ، ولا هى  
صورة السماء بعينها بأن يكون الشعاع قد خرج من العين إلى المرأة وانعكس  
منها إلى السماء ، لأننا <sup>(١)</sup>بيننا أن الإبصار ليس بالشعاع فضلا أن يكون بانعكاسه .  
فهى ليست فى جسم البتة . والطبقة الجليدية أيضا مرآة للنفس يرى بها  
صور المبصرات . وكما أن الصور التى ترى فى المرأة ليست فيها ، فالصور  
التي ترى النفس بواسطتها الأعيان الحسية ليست فى الجليدية ، بل تحدث عند  
المقابلة فيقع من النفس إشراق حضورى على المستنير إن كان حسيا ؛ وإن  
كان شَبَعًا محضًا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرأة . فإذا وقعت الجليدية  
فى مقابلة المرأة وقع من النفس إشراق حضورى ، فرأت المرأة بواسطة المرأة<sup>(٢)</sup>

(١) فكما : ت ، ت ١ . (٢) فى ص : مرآة ، والتصحيح عن ظ ، ع ، ت .

الجليدية والمرأة الخارجة . فالصورة<sup>(١)</sup> التي ترى في المرأة ، بل كل الصور  
الإبصارية ، بل كل الصور الخيالية ، ليست موجودة في الأذهان لامتناع  
ارتسام الكبير في الصغير ؛ ولا في الأعيان الحسية ، وإلا لراها كل سليم  
الحس ؛ وليست معدومة مطلقا ، وإلا لم تكن متصورة ولا متميزا بعضها عن  
البعض ، ولا محكوما عليها بالأحكام المختلفة . ولا شيء في عالم المجردات  
النائمة التجريد من البارئ تعالى والعقول والنفوس ، لكونها صورا جسمانية  
ناقصة التجريد<sup>(٢)</sup> فتكون موجودة في عالم آخر وهو المعنى بعالم الخيال<sup>(٣)</sup> ، فيصح  
القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وهاهنا اعتراضات :

الاعتراض الأول : يجوز أن ينقسم ما ترسم فيه صورة العالم من  
العين أو الدماغ أقساما كثيرة تساوى أقسام العالم عددا وشكلا ، لا قدرا ؛  
وتكون مقادير الصور الخيالية بحسب مقادير الأجزاء الحالة هي فيها من الحس  
المشترك ، وتكون نسبة بعضها إلى البعض في القدر كنسبة متعلقاتها الخارجية  
بعضها إلى البعض فيه ، ويكون قرب بعضها إلى البعض في الحس المشترك  
كقرب متعلقاتها بعضها من البعض في الخارج ، ونسب ما بينها من الأبعاد  
في الحس المشترك كنسبة ما بين متعلقاتها من الأبعاد في الخارج حتى تكون  
الصورة بمقدار عظيم يرى بها الشيء الخارج<sup>(٤)</sup> عظيما ، وبمقدار صغير يرى بها  
الشيء الخارج صغيرا ، بحسب نقصان الخيال عن الخيال .

(١) ع : الصور . (٢) ناقصة التجريد : ناقصة في ت .

(٣) مشددة الباء في ص . (٤) الخارجى : ت ا .



والجواب عن هذا الاعتراض أن مقدار صورة المُبَصِّر مرئى أولاً وبذاته . وأما مقدار المرئى الخارج فرئى ثانياً وبواسطة رؤية مقدار الصورة : فلو كان مقدارها صغيراً مع [٦٦] رؤيتها عظيمة ، كان الرأى غالطاً في مقدار المرئى دائماً ، وهو محال . على أننا نعلم بالبديهة أن المرئى الأولى يساوى المرئى الثانى فى المقدار . ولئن قال : الشَّيْء إنما يشاهد عظمياً من حيث هو مدرك لا من حيث هو إدراك ، وهو من حيث مدركه ، عظيم ، فلا خطأ فى إدراك مقدار المرئى ألبتة ، سواء كان المرئى أولياً أو ليس أولياً . فنقول : الشَّيْء بأى اعتبار فَرَض ليس له إلا مقدار واحد ، وهو المقدار الذهنى . فإن لم يكن له متعلق عینى ، فظاهر ، وإن كان ، فمعاينته بقدر المتعلق فَلَطَّ صرف .

الاعتراض الثانى : أجاب<sup>(١)</sup> فى « التلويحات » عن نقى الانطباع باستلزامه حلولَ العظيم فى الصغير بمثل ما ذكرناه وبوجه آخر فيها ، سَلَّم فيه أن الصورة التى أبصرنا بها السماء ليست أصغر منها لأننا رأيناها بها كما هى . وتلك الصورة عرض ، وليس من شرط العرض أن يساوى شيئاً من الموضوع . وقابلُ الصورة هو الهيولى ، وهى تقبل المقدار الصغير والكبير . واعتراض على هذا الجواب بأنه يستلزم حصولَ مقدارين : صغير وكبير ، فى شئ واحد ، وهو محال . وأجاب بأن المقدارين : الصغير والكبير ، إنما يمتنع اجتماعهما فى محل واحد إذا كانا عينيَّين . وأما إذا كان أحدهما مقداراً حقيقياً عينياً والآخر مقداراً مثالياً ذهنياً فلا يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد<sup>(٢)</sup>

(١) الضمير يعود إلى السهروردى المقتول . (٢) ما يتلوهذا مضطرب فى ت ١ .

ألبتة . وإذا كان كذلك ، فجوابه عنه هناك يُبطل نفى الانطباع بذلك الاستلزام ههنا .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الجواب الذي ذكره في «التلويحات» أورده فيها بطريق الحكاية عن المشائين لا على أنه مُعْتَقَدُهُ وَحَقُّ عِنْدَهُ .

الاعتراض الثالث : ذِكْرُ عَدَمِ صُورِ المَرئِيَّاتِ في الجَلِيدِيَّةِ بَعْدَ ذِكْرِ عَدَمِهَا في البَصَرِ ، تَكَرَّرَ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن المراد بعدم الصور في البصر عَدَمُهَا في ملتقى العصبيتين المجوفتين النوريتين الآتيتين إلى العينين ، فلا تكرر .

الاعتراض الرابع : ما المراد بعدم كون الصورة التي ترى في المرآة من السماء صورة السماء بعينها : أَعَدَمُ كَوْنِهَا صُورَةَ السَّمَاءِ الْمُنطَبِعِ بِهَا مَادَةُ السَّمَاءِ ، أم عَدَمُ كَوْنِهَا صُورَةَ السَّمَاءِ التي ترى بها السماء؟ فإن كان الأول فهو مُسَلَّمٌ ، لكن نقيضه لا يستلزم القول بالشعاع حتى يدل كذبه على كذب النقيض ، بل الدالُّ على كذب النقيض هو أن الصورة التي ترى في المرآة من السماء قد تكون معدومة مع وجود صورة السماء المنطبع بها مادتها ، فيمتنع أن تكون الصورة التي ترى في المرآة من السماء صورة السماء المنطبعة<sup>(١)</sup> في مادة السماء . وإن كان الثاني فهو باطل أيضا ، لأن المرئي بواسطة المرآة إنما يُرَى من حيث هو مرئي بواسطة الصورة التي يرى فيها .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الصورة التي ترى في المرآة من السماء إنما تكون صورة السماء بعينها لو كان الإبصار بالانعكاس . إذ لو كان

بالانطباع ، لكنت تلك الصورة هي الصورة التي تؤدّيها المرآة من السماء إلى البصر من غير أن يقبلها وإن تُحِيلَتْ فيها . واثن قال : هذا الجواب إنما يتم لو كان الإبصار بالانطباع أو الانعكاس ، وهو لا يقول به — فنقول : الجواب بطريق إلزام المشائين ، فإنهم مع اختلافهم متفقون على أن الإبصار بأحدهما : فلو لم يكن بالانطباع لكان بالانعكاس .

الاعتراض الخامس : جعله الإبصار بأن تشرق [٦٧] النفس على المستنير إشراقا يحضره عندها فتراه بالجليدية وحدها ، حين يكون أمرا حسيا ، أو بها وبالمرآة معا حين يكون شبحا معلقا ، مع قوله بأن الجليدية كالمرآة توجب كون كل مرئي أولى شبحا معلقا ، لكن في الرؤية بالجليدية وحدها يوجد مرئي ثانٍ يرى بالمرئي الأولي ، وفي الرؤية بها وبالمرآة معا لا يوجد ذلك . وهذا الفرق باطل ، لأن المرئي صورته في المرآة مرئي في نفسه ، لكن بتلك الصورة ، لكونها المرئي الأولي منه .

والجواب عن هذا الاعتراض أننا لا نُسَمِّ أن المبصر صورته في المرآة مبصر في نفسه أيضا فإنه إنما يكون مبصرا في نفسه لو انعكس شعاع العين عن المرآة إلى المرئي ، كما هو مذهب القائلين بالشعاع ، أو أدت المرآة صورة المرئي إلى العين من غير أن تقبلها كما هو مذهب القائلين بالانطباع . وأما إذا كان الإبصار بأن تشرق النفس على المستنير إشراقا تحضره عندها فتراه ، كما هو رأى صاحب الإشراق ، فالمرئي الثاني إنما يوجد فيما يكون الإبصار بالجليدية وحدها . وأما فيما يكون الإبصار بها وبالمرآة معا فلا يوجد المرئي الثاني ألبتة عنده . فإن القائلين بالانعكاس والقائلين بالانطباع يجعلون

المتخيل صورته في المرآة مبصراً في نفسه . وصاحب الإشراق لا يجعله مبصراً ، بل المبصر عنده هو مثاله المعلق فقط .

الاعتراض السادس : قوله يقتضى كون الإبصار ليس حصول صورة المرئى فى الرأى ؛ ولو كان كذلك لجاز كون العلم ليس حصول صورة المعلوم فى العالم .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه فرق<sup>(١)</sup> بين العلم والإبصار، لأن الإبصار إنما يقع على الموجود ، والعلم قد يقع على المعدوم ، وبوقوعه على المعدوم عُلِمَ أنه بالصورة .

الاعتراض السابع : أثبت فى الإشراق كون العلم حصول صورة المعلوم فى العالم بأنه لو لم يحصل عند العلم فى النفس ما لم يكن حاصلًا عند الجهل ، لزم استواء حالتى العلم والجهل ، وهو محال . وإذا حصل ، فلا بد من كون الحاصل مختصاً بالمعلوم دون غيره ، وهو المعنى بالصورة . فالعلم حصول الصورة . وهو المطلوب . وهذا الدليل لو صح لكان كل إدراك حصول الصورة . فإما أن يعترف بفساد هذا الدليل أو يعترف بصحة القول بالانطباع . وإذا لم يعترف بفساد الدليل فليعترف بحقيقة الانطباع .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الحادث فى النفس عند حدوث العلم لا بد من كونه كيفية نفسانية ، فيكون العلم تلك الكيفية النفسانية . وأما الحادث فى البصر عند حدوث الإبصار فقد لا يكون كيفية حتى لا يكون الإبصار تلك الكيفية ، بل يكون الحادث فى البصر عند حدوث الإبصار مجزء حصول الشرائط وارتفاع الموانع فقط .

الاعتراض الثامن : قوله بأن كل واحد من الانطباع والانعكاس باطل يوجب عجزه <sup>(١)</sup> عن بيان السبب في غلط البصر ، فهو دأل على أنه كان راجلاً في علم المناظر <sup>(٢)</sup> .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه كما يصح بيان أحكام الإبصار بالانعكاس ، وإن كان الإبصار بالانطباع عند المبتين لعدم اختلاف أحكامه باختلاف كونه بطريق الانطباع أو بطريق الانعكاس ، فقد يصح بيان أحكامه بالانعكاس أو الانطباع ، وإن كان الإبصار عند المبتين بغيرهما وهو الإشراف الحضوري .

الاعتراض التاسع : إذا كانت الصورة التي بها الرؤية مثالا معلقا ، فلا نسلم أنها تحدث عند مقابلة البصر المبصر لإمكان كونها [٦٨] دائمة الوجود حينئذ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الصورة التي ترى في المرآة إنما توجد في حال رؤيتها باتفاق الفريقين و < ترى في المرآة > بالضرورة <sup>(٣)</sup> .

الاعتراض العاشر : هب أن الصورة التي بها الرؤية تحدث عند المقابلة مع كونها مثالا معلقا ، لكن كيف يدل حينئذ على دوام وجود عالم المثال المعلق الذي هو المطلوب ؟

(١) ت : من - (٢) كذا في الأصلية رت ، ع ، ت ١ ولعله تحريف عن : داخلا ،

أى دخيلا ليس من شأنه أو ليس قويا فيه . أما إذا كان : داخلا ، فعناه كاذبا ، من « دجل

دجلا » = كذب . (٣) الزيادة في هامش ص ، ت .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الاستدلال على المطلوب الذي هو دوام وجود المثل المعلقة ليس بالصورة<sup>(١)</sup> التي بها الرؤية، بل بالصورة الخيالية، < والصورة الخيالية دائمة<sup>(٢)</sup> > وهي تدل عليه .

الاعتراض الحادى عشر : لو كان التخيل ليس بالانطباع مع وقوعه على المعدوم لحاز كون العلم ليس حصول صورة في العقل مع وقوعه على المعدوم ؛ ولا قائل به .

والجواب عن هذا الاعتراض أن التخيل إنما يقع على موجود في عالم المثال المعلق . وأما العلم فليس إنما يقع على موجود في عالم المثال الأفلاطونى حتى تكون المحالات المناقضة لأنفسها موجودة في الخارج . فإن قلت : التخيل قد يقع على الممتنع لأننا قد نتخيل الخلاء والشريك وغيرهما من المحالات . وأيضا : الضرورة أو النظر إنما يوجب امتناع وجود ما يوصف بمفهوم < وهو الشيء ><sup>(٢)</sup> الشريك لامتناع وجود مفهوم الشريك . ومفهوم الشريك ليس شريكاً > لأن مفهوم الشريك متخيل ، والشريك ليس بمتخيل<sup>(٢)</sup> . وإلا كان مفهوم الشريك مثله تعالى ، وكان له تعالى ماهية تقتضى وجوده دون وجود مثله ؛ وهو ترجح بلا مرجح . وإذا كان كذلك فلا يلزم من وجود مفهوم الشريك في الخارج وجود الشريك فيه . ونحن إنما نتصور مفهوم الشريك ، لا ما يوصف في نفسه بمفهوم الشريك ، فإننا إنما نتصوره بمفهوم الشريك ، لا بذاته . وكذا القول في سائر المحالات . فلم لا يجوز أن يكون كل ما نتصوره بذاته موجودا في الخارج حتى يبطل

---

(١) بالصورة : ع ؛ بل بالصورة : ت . (٢) الزيادة في هامش ص ، ت .

إثبات أن العلم صورة اوقوعه على المتنوع ، ويكون علمنا بكل شيء ، إضافة بين نفوسنا وبينه من غير أن يكون له انطباع فيها البتة ، وحينئذ يبطل ، ثبات تجرد النفس بمحليتها للصور العلمية ، فكيف يمكن إثبات تجردها حينئذ؟ ومن الجائز أن تكون الصور المعقولة كلها قائمة بأنفسها في عالم المثال الأفلاطوني ، والإنسان ينظر إليها بعين عقله من غير أن يكون لشيء منها قيام بنفس الإنسان البتة ، كما أن الصور الخيالية كلها قائمة بأنفسها والإنسان يعاينها بالخيال دون ارتسام شيء منها في النفس أو في البدن<sup>(١)</sup> .

قلت : الجواب عن الأول : أن الصورة المتخيلة لا تكون في نفسها خلاء أو شريكا أو غيرها من الممتنعات البتة . نعم ، قد يحكم على بعض المتخيلات بأنه خلاء مثلا ، لكن يكون ذلك الحكم كاذبا . وعن الثاني : أن أدلة كون كون العلم صورة<sup>(٢)</sup> ، كبيرة ؛ ولا يلزم من بطلان بعضها — وهو وقوعه على المعدوم — بطلان باقيا ، نحو أن العلم لو لم يكن صورة ، بل كان إضافة محضة ، لم يصح وصفه في نفسه بالمطابقة أو المحاكاة لاستحالة اتصاف الإضافة في نفسها بهما . وأدلة تجرد النفس كثيرة ، ولا يلزم من بطلان أحدها ، وهو محليتها للصور العلمية ، بطلان باقيا كعمايتها للعجرات مجردة مثلها ، فانها إنما تتأتى من المجرد دون الجسماني بالضرورة<sup>(٣)</sup> . وأيضا ثبوت كل مفهومات

(١) في هامش ص : « وارتسام الشيء في النفس مذهب أحد الزمان أبو البركات البغدادي ؛ وارتسام الشيء في البدن أى في الدماغ مذهب المشائين » ؛ وفي هامش ت : « ارتسام الشيء في النفس مذهب أبي البركات البغدادي ، وفي البدن أى في الدماغ مذهب البغداديين » .

(٢) مشكوثان في الأصلية . (٣) ورد في هامش الأصلية هنا : « هذا دليل تجرد

المتنعات في الخارج إنما يستلزم كون كل ماهيات المعلوم التصورية موجودة في الخارج . وأما المعلومات التصديقية باعتبار أعيانها وأعيان أطرافها من المعلومات التصورية دون ماهياتها<sup>(١)</sup> ، فهي إنما توجد في العقل ، لا الخارج ، لكون [٦٩] جزئها الصوري ، وهو التألف ، فعل العقل .

فإن قلت : إن ما يصدق عليه أنه قضية كقولنا : « زيد إنسان » ، موجود في العين ، لا الذهن ، إذ لو كان موجودا في الذهن لكان وجوده إما في النفس أو في شيء من الآلات البدنية . والأول محال ، لامتناع ارتسام صورة زيد الجزئية في النفس . والثاني محال ، لامتناع ارتسام صورة الإنسان الكلية في الآلة البدنية .

قلت : الحكم على الشخص ليس مشروطا بإدراكه على وجه جزئي ، وقيام صورته المدرك ثبوتها على وجه كلي بالنفس ليس محالا<sup>(٢)</sup> . وإذا كان كذلك فلا بد مع وقوع العلم على الموجود من وقوعه على المعدوم ومن محلبة النفس للصور العلمية ، وحينئذ يصح الاستدلال على أن العلم صورة بوقوعه على المعدوم ، وعلى أن النفس مجردة بمحليتها للصور العلمية . فوجود الشيء مجردا في نفسه لا يكفي في علم النفس به ، فلا يلزم من وجود بعض المعقولات في الخارج عدم كون العلم صورة من المعلوم في العالم ، بل لا بد في علم النفس بالشيء أن تتأثر عنه بأثر يحاكيه دون غيره ، فذلك التأثر أو الأثر هو علم النفس به . فإن قلت : كما أن النفس تدرك الجزئيات دون تأثرها عنها بصورها ،

(١) في الأصلية : ماهياتها ، والنصحیح عن ظ .

(٢) في ع ، ت : صورته المدرك هو بها على وجه كلي ...



وتشاهد تلك الصور من غير تأثرها عنها بصور أخرى ، فلم لا يجوز أن يكون تعقلها الكليات أيضا كذلك ؟

قلتُ : لما سبق من وجوب ثبوت الوجود الذهني وأنه هو العلم بالوجود العيني . وأيضا : إدراك الجزئي فيما ذكرتم من المثال بصورة حاضرة عند النفس لحصولها في الآلة بخلاف الكليات إذالم تكن حاصلة في النفس ، فإنها لا تكون موجودة للنفس أصلا ، لعدمها من البدن أيضا . فالعلم على تقدير وجود المثل صورة أيضا . لكن العلم والمعلوم بأسرها مجردان ، وعلى تقدير عدمها يكونان مجردين فيما يكون المعلوم إلهياً ، وإن كان المعلوم تعليمياً أو طبيعياً فيكون العلم مجردا دون المعلوم .

## البحث الثالث

فيما يمكن أن يحتاج به على نفي المثل المتعلقة بالبناء على أصول المشائين ،  
وذكر أجوبتها بالبناء على أصول الإشراقين ؛ وهو من وجوه :

### الوجه الأول

الصور الجزئية الخيالية المجردة عن المادة تجريدا ناقصا لا بد من كونها  
وضعية . إذ لو كانت غير وضعية لكانت نسبتها إلى جميع الأيون<sup>(٢)</sup> والأوضاع  
والمقادير واحدة ، فكانت كليةً وثامة التجريد ؛ هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية ، وإن لم تكن وضعية  
بالوضع الحسي<sup>(٣)</sup> ، لكنها وضعية بالوضع الخيالي ، وهو كون الشيء بحيث  
يمكن أن يشار إليه بأنه ها هنا أو هناك ، تخيلاً ، فتكون ناقصة التجريد  
لتجزئتها عن الهيولى في الحس دون الخيال . ولئن قال : المادة معقولة  
ليست بمحسوسة ولا متخيَّلة — فنقول : الهيولى عند صاحب الإشراق هي  
الجسم ، وهو قد يكون حسياً وقد يكون خيالياً .

### الوجه الثاني

الصورة الجزئية إنما تُحس أو تتخيل تخيلاً صرفاً أو تخيلاً كالمشاهدة<sup>(٤)</sup> حال  
كونها ذات وضع وأين وكيف معينة ، فتكون وضعية ، وهو المطلوب .

(١) الصورة : ت ١ . (٢) جمع : أين .

(٣) في هامش الأصلية : « والوضع الحسي هو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه

بأنه هناك أو ها هنا ، حساً » . (٤) في الأصلية : حبال ، والتصحيح عن ت ١ .

والجواب عن هذا الوجه أن تخيل الصورة الخيالية وضعيةً إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، وهو لا يستلزم كونها ذات وضع حسي ، والمنفى عنها هو الوضع الحسي ، لا الوضع مطلقاً .

### الوجه الثالث

الصورة الخيالية إنما تُتخيل قابلةً للانقسام إلى أجزاء في الوضع فتكون وضعية .

والجواب [٧٠] عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية إنما تُتخيل قابلةً للانقسام إلى أجزاء في الوضع بحسب الخيال ، لا الحس ، فهو إنما يستلزم كونها وضعيةً بحسب الخيال ، لا الحس ، والمسلوب عنها هو الوضع الحسي لا الخيالي .

### الوجه الرابع

الصورة الخيالية إنما تُتخيل متصلاً بعضها ببعض أو منفصلاً بعضها عن بعض ، وبين المنفصلين منها خللٌ يقبل الزيادة والنقصان ، فتكون وضعية ، وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الاتصال والانفصال اللازمين للصور الخيالية في التخيل إنما يجب كونهما خياليين ، لا حسيين ، فاستلزامها أحدهما إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، لا كونها ذات وضع حسي ، والمنفى عنها هو الوضع الحسي ، لا الخيالي .

### الوجه الخامس

الصورة الخيالية إنما تُتَخَيَّلُ في حيزٍ أو متحيزٍ، فتكون وضعية .  
والجواب عن هذا الوجه أن التحيز اللازم للصور الخيالية في التخيل هو  
التحيز الخيالي، لا الحسي؛ وهو إنما يستلزم الوضع <الخيالي> لا الحسي،  
ونحن معترفون بأنها وضعية بالوضع الخيالي دون الحسي .

### الوجه السادس

الصورة الجزئية إنما تُتَخَيَّلُ في ملاءٍ وخلاءٍ، فتكون وضعية .  
والجواب عن هذا الوجه أن الملاء والخلاء اللازم للصور الخيالية عند  
تخيّلها خيالي لا حسي، فهو إنما يستلزم كونها ذات وضع في الخيال دون  
الحس . ونحن نقول إنها كذلك .

### الوجه السابع

إذا تخيلنا مربعا مُجَنِّحًا بمربعين متساويين فإنما نتخيل المربعات الثلاثة  
في مادة منقسمة إلى وسط وطرفين، فتكون الصور الخيالية وضعية؛ وهو  
المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة  
بمثال المادة الحسية، لا بعين المادة الحسية، وهو إنما يستلزم كونها  
ذات وضع خيالي، لا كونها ذات وضع حسي . والباطل عندنا الثاني  
لا الأول .

## الوجه الثامن

امتياز الجناح الأيمن عن الجناح الأيسر ليس بالماهية التي هي المربعة لتسا كل الجناحين وتشابههما وتساويهما ، ولا يعرَضُ<sup>(١)</sup> يخصه إلا ماديا ، لأنه إنما يمتاز في التخيل بالتباين<sup>(١)</sup> الذي هو من أحوال جهات المادة .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال المادة ، لا كونها قائمة بعين المادة . والمحال عندنا قيامها بعين المادة ، لا قيامها بخيالها .

## الوجه التاسع

امتياز المربع المتيامن عن المتياسر إنما يمكن بعَرَضٍ<sup>(٢)</sup> ماذى ، لأن المميز العَرَضِي يكون له في ذاته أو بالقياس إلى ما هو مأخوذ عنه أو بالقياس إلى المادة . والأولان باطلان ، فيكون الثالث حقا ، فتكون الصورة الخيالية وضعية ؛ وهو المطلوب . أما بطلان الأول فلأن ذلك المميز إما من لوازم الماهية ، أو عَرَضِي مفارق ، والأول يكون مشتركا بينهما<sup>(٢)</sup> ، فلا يميز أحدهما عن الآخر . والثاني يحوج<sup>(٣)</sup> الخيال<sup>(٤)</sup> في تمييزه الجناح المتيامن عن المتياسر إلى أن يقرنه بالمتيامن ، وليس كذلك لامتياز المتيامن عن المتياسر في الخيال ما دام موجود الذات من غير التفات إلى أمر آخر يقرنه الخيال بالمتيامن . وأما بطلان الثاني فلأن الصورة الخيالية قد لا تكون منتزعة عن شيء خارج .

(١) محزنة في ت ١ .

(٢) في هامش الأصلية : « أى بين المتميزين » .

(٣) في الأصلية محرج ، والنصحیح عن ت ١ .

(٤) في هامش الأصلية : « أى المتعيز » .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال الجسم ، لا كونها قائمة بعينه . وهو إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالى ، لا كونها ذات وضع حسي ، والمحال عندنا هو الثانى لا الأول .

### الوجه العاشر

امتياز الجناح الأيمن عن الأيسر [٧١] أن يكون بالماهية وبما يكون له فى ذاته وهو لازمها ، وبما يكون عرضيا له بالقياس إلى خارج قد أخذ هو منه لما مر فى التاسع . ويمتنع كونه بما يكون له فى ذاته وهو مفارق ، لأن أحد الشئيين إنما يمتاز عن الآخر بعرضى مفارق فى العقل ، إذ فى الخيال يبقى الكلام بحاله . فيقال : ما الذى فعل العرضى المفارق بالشئ الأول حتى ميزه <sup>(١)</sup> به < عن الشئ الآخر ؟ فإن المتخيل ما لم يتشخص <sup>(٢)</sup> لمشخصه ويكون ذا وضع جزئى يمتنع أن يحصل فى الخيال . وأما المعقول فقد يحصل فى العقل غير متميز <sup>(٣)</sup> عن معقول آخر ثم يلحق به العقل ما يميزه عنه كما تحصل ماهية المربع الأيمن فى العقل مع الغفلة عن التيامن ، ثم يقرنها العقل بالتيامن فيمتاز به عن المربع الأيسر . وأما صورته الخيالية فلأنما تحصل فى الخيال ممتازة بالتيامن عن المربع المتياسر .

والجواب عن هذا الوجه أن حاصله أن الصورة الخيالية إنما تمتاز عن صورة خيالية أخرى بعوارضها المشخصة المادية التى هى جزء لها أو كالجزء لها ، وهو إنما يستلزم كونها جسمانية وضعية بحسب الخيال دون الحس ، ونحن نقول بذلك .

(١) الزيادة عن ع . (٢) فى ت ١ : بتشخصه .

(٣) ص : فى المعقول . (٤) فى هامش الأصلية : «أى التمييز» .

## الوجه الحادى عشر

الصور الخيالية كصور الناس تخيلها مختلفة بالصَّغَر والكِبَر كما ينظر إليها .  
فسبب اختلافهما بهما : إما نسبتها إلى أمر خارج أخذت هي منه أو ماهيتها  
أو قلبها . والأولان باطلان : أما بطلان الأول فلائن الصورتين : الصغيرة  
والكبيرة ، قد تكونان صورة شخص واحد . أما بطلان الثانى فلا تفاقهما  
فى الحدّ ، فتعين الثالث وهو أن يكون صغر الصغيرة لارتسامها فى جزء أصغر ،  
وكِبَر الكبيرة لارتسامها فى جزء أكبر ، فتكون الصورة الخيالية مادية ، فتكون  
وضعية . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الجزء الصغير الذى ترسم فيه الصورةُ  
الخيالية الصغيرة ، والجزء الكبير الذى ترسم فيه الصورةُ الخيالية الكبيرة  
ليسا من جسم حسيّ دماغى ، بل من جسم خيالى محض .

## الوجه الثانى عشر<sup>(١)</sup>

لو لم تكن الصورة الخيالية وضعية لأمكننا أن نخيل البياض والسواد  
سارين من الشبح الواحد فى جزء واحد بعينه كما أمكننا تخيلهما سارين  
فى جزئين منه ، لأن الجزء الواحد يكون بمثابة الجزئين على تقدير عدم كونهما  
وضعيين لعدم الانقسام فى الوضع حينئذ . والثانى باطل . فالصورة الخيالية<sup>(٢)</sup>  
وضعية ؛ وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن التمكن من تخيل البياض والسواد سارين  
فى محل واحد من الصورة الخيالية إنما يلزم على تقدير كونها عادمة الوضعين :

(١) الثالث عشر — تحريفاً : ع . (٢) وضعين : ت ١ .

الخيالى والحسى . أما على تقدير وجدانها الوضع الخيالى وعدمها الوضع الحسى فلا يلزم التمكن من تخيل السريان المذكور ألبتة .

### الوجه الثالث عشر

القول بالمثل المعلقة يقتضى كون بعض الموجود الغير الوضعى القائم بذاته ، ليس بعاقل ؛ فيبطل الأصل الذى بنوا عليه علم البارى تعالى والعقول بجميع الأشياء ، وهو أن كل موجود غير وضعى قائم بذاته يمكن أن يكون عاقلا ؛ فيلزم العجز عن إثبات علم البارى تعالى والملائكة ، وهو باطل بالاتفاق .  
والجواب عن هذا الوجه أن الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهوى إنما يجب علمه بذاته إذا كان مجردا عن مثاها أيضا . إذ لو كان قائما بمثاها ، كان حكمه حكم القائم بها نفسها فى امتناع اتصافه [٧٢] بصفة العالمية وبناء إثبات عالمية البارى تعالى والعقول على القيام بالذات والتجرد التام ، لا على القيام بالذات والتجرد الناقص .

### الوجه الرابع عشر

لو كانت المثل المعلقة موجودة لكانت عقولا أو واجبة الوجود بذواتها لا فى محل . وكل ما هو كذلك ، فهو : إما واجب الوجود لذاته ، أو عقل ، أو نفس مفارقة .

والجواب عن هذا الوجه أن الجوهر الغير الوضعى إنما ينحصر فى البارى تعالى والعقل والنفس بشرط عدمه الوضع الخيالى أيضا .



### الوجه الخامس عشر

لو كانت المثل المعلقة . وجوده لكانت عاقلة ، لأنها غير وضعية ، وهي قائمة بذواتها غير متعلقة بالأجسام تعلّق التدبير والتصرف فيها ، ولا قائمة بها . وكل ما هو كذلك فهو عاقل لذاته ، لحصول ذاته له مجردة ، ضرورة عدم قيامها بغيرها .

وكل ماله ذات مجردة فهو عاقل لتلك الذات . فتكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها .

(١)  
وكل ما يعقل ذاته يمكن أن يعقل غيره . فهي ممكنة التعقل لغيرها ، فتكون متعلقة لغيرها . إذ لو لم يكن تعقلها حاصلًا لها بالفعل ، لتوقف على سبب يرجع إلى المادة ، فتكون جسمانية ؛ فقد فرضت مفارقة ، فهذا خلف ؛ فتكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها ولجميع الأشياء ؛ وهو محال .

والجواب عن هذا الوجه أن المثل المعلقة ذواتها غير حاصلة لها ، بل للهوى الشّبحية . وإمكان وجود التعقل إنما يستلزم وجود التعقل بالفعل فيما إذا كان الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهوى مجردا عن خيالها أيضا ، فلا تكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها ، ولا كلّ ما يمكن لها حاصلًا لها بالفعل .

### الوجه السادس عشر

لو لم تكن الصورة الخيالية لزيد مثلاً وضعية ، لم يكن لها وضع عند مادة زيد ، فكانت كلية عقلية ومثلاً أفلاطونيا ؛ هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن صورة زيد الخيالية < ذات<sup>(١)</sup> > وضع  
خيالى عند مادته ، فلا تكون مثلاً أفلاطونيا ألبتة .

### الوجه السابع عشر

القوة التى بها تُبصر النفس المرثيات جسمانية ، لاشرائط وجود الإبصار  
بأن يكون لمادة المرئى وضع خاص عندها . وإذا كانت وضعياً كان المرئى  
بها - الأولى أو غير الأولى - وضعياً ، لكن المرئى الأولى بها عنده هو  
المثال المعلق ، فيكون المثال المعلق وضعياً ، هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن القوة الباصرة قد تكون ذات وضع حسى ،  
والشبح المرئى بها أولاً ذا وضع خيالى ، فإن العقل لا يمنع ذلك بديهياً على  
تقدير كون الرأى<sup>(٢)</sup> هو النفس الناطقة التامة التجريد من الهوى وشبهها جميعاً  
بطريق الإشراق الحضورى كما مر .

---

(١) الزيادة عن هامش الأصلية ، وعن ع ، ت .

(٢) ص : الذاتى .

## الفصل الثالث

فى أن الوجود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته باعتبار ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المذهب المسمى بالتوحيد فى عُرْف بعض الصوفية

والمراد بالإمكان ههنا هو الإمكان العقلى أو الإمكان العام الذاتى، وهو والضرورة الذاتية ههنا متساويان، لأن كل ما يمكن أن يكون واجبا فهو واجب بالضرورة . إذ لو كان ممكنا أو ممتنعا لامتنع كونه واجبا لامتناع انقلاب إحدى المواد الثلاث إلى الأخرى .

وهو بحثان :

## البحث الأول

فيما يمكن أن يُستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته . وهو من وجوه :

### الوجه الأول

إن مطلق الوجود طبيعةٌ مقولةٌ على الواحد والكثير ؛ وكل طبيعة كذلك فليس قولها ذلك لذاتها بل هو لغيرها ، فهي معلولة [٧٣] . فالوجود المطلق معلول . فيمتنع كونه واجبا . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يقتضى أن يكون قول الطبيعة على الجزئى معلولا لغيرها ، وهو لا يستلزم كون وجودها في نفسها معلولا لغيره . وأيضا القول على الواحد ليس بمنافٍ للقول على الكثير بل جزء منه ، فلم لا يجوز أن يكون القولان للوجود المطلق بتوسط إيجاده الواحد والكثير من الوجود المقيد<sup>(١)</sup> ؟

### الوجه الثانى

الوجود المطلق طبيعةٌ مقولةٌ بالتشكيك على الوجودات الخاصة . وكل طبيعة مقولةٌ بالتشكيك على أشياء مختلفة فهي عرضية لتلك الأشياء ، والطبيعة العرضية لأفرادها تكون محتاجة إلى تلك الأفراد . > فالوجود المطلق

يحتاج إلى الوجودات الخاصة ؛ وهي غيره ؛ والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته <sup>(١)</sup> .  
فالوجود المطلق ممكن لذاته . فلا يكون الوجود المطلق واجبا لذاته .  
وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الطبيعة العَرَضِيَّة للأفراد إذا كانت  
مشتقة من عرض قائم بتلك الأفراد يكون ذلك العَرَض محتاجا إلى تلك  
الأفراد . وأما إذا لم تكن مشتقة من عرض قائم <sup>(٢)</sup> بتلك الأفراد فلا تكون  
محتاجة إلى الأفراد . والوجود المطلق ليس مشتقا من شيء ، فهو لا يحتاج  
إلى الوجودات الخاصة ، بل على تقدير القول بالمثل يكون الوجود المطلق  
موجودا في الخارج مجردا عن جميع المحالِّ ومفارقا لجميع الوجودات الخاصة ،  
وتكون الوجودات الخاصة عارضة للماهيات . وأما الوجود المطلق فلا  
يكون عارضا لمساهية أصلا ، بل مجردا عن جميع الماهيات ، فيمكن أن  
يكون واجبا .

### الوجه الثالث

الوجود المطلق صفةً للماهية ؛ والصفة محتاجة إلى الموصوف ؛ فالوجود  
المطلق محتاج إلى الموصوف ؛ فالوجود المطلق محتاج إلى الماهية ، وهي  
غيره ، <sup>(٣)</sup> فهو محتاج إلى غيره > ؛ فهو ممكن ؛ فلا يكون واجبا . وهو المطلوب .  
والجواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بصفة لمساهية أصلا ،  
بل الوجود الخاص بكل ماهية صفة لتلك الماهية . ولئن قال : الموجود  
المطلق مشتق من الوجود المطلق ، والمحمول في قولنا : الإنسان موجود ،

(١) ناقصة في ص ، ت ، ت ، ١ . والزيادة عن ع .

(٢) الزيادة عن ت . (٣) الزيادة عن ع .

مثلاً، هو الموجود المطلق، فيكون الوجود المطلق صفة للإنسان . فنقول :  
الوجود المطلق يحتمل أن يكون صفة للماهية في العقل، لا الخارج، ويكون  
الأمر بالعكس في الخارج ، فتكون الماهية محتاجة إلى الوجود المطلق  
في الخارج، لا بالعكس .

### الوجه الرابع

الوجود المطلق أمر اعتباري يعرض للماهية<sup>(١)</sup> في العقل عند نسبته إياها  
إلى العين أو الذهن بلفظة : « في » ، فهو من معلولات العقل ، فلا يكون  
واجباً ، وهو المطلوب . وإنما قلنا إنه أمر اعتباري لأنه لو كان حقيقياً  
وصفة للماهية<sup>(٢)</sup> ، والصفة متأخرة عن الذات في الوجود ، لتقدمت الماهية<sup>(٣)</sup>  
على الوجود بالوجود وهو محال .

والجواب عن هذا الوجه أن الصفة إنما يجب تأخرها عن الموصوف  
إذا لم تكن وجوده . وأما إذا كانت الصفة وجوداً الموصوف فهي لا تتأخر  
عن الموصوف ؛ بل وجود الصفة ووجود الموصوف يكونان معاً ، لكن  
وجود الموصوف زائد عليه ، ووجود الصفة نفسها في الوجود زائد<sup>(٤)</sup> عليها  
في الاعتبار . وأيضاً الموجود قد لا يكون في الذهن ولا في خارجه لتقدمه  
عليهما ، اللهم إلا أن يُراد بالموجود في الخارج الموجود لا في الذهن ؛ وحينئذ  
يكون كل موجود يلزمه أن يكون في أحدهما . وفسر الشيخ في « الشفاء »  
العين بالذئ<sup>(٥)</sup> [ ٧٤ ] إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله وأحكامه .

(١) الماهية : ت ١ . (٢) ع : وهو صفة . (٣) بالوجود : نافعة

في ص . (٤) الصفة وجود ... : ت ١ . (٥) وزائد : ع ، ت ١ .

(٦) ورد في هامش الأصلية : « أي الخارج ؛ وفسر بالذئ ، والعين مؤنثة ، والجواب

أن يعبر بالتي ، إلا أن التقدير : للشيء الذي ... » .

### الوجه الخامس

لو كان الوجود واجبا فوجوبه إن كان لكونه وجودا - والوجود الممكن وجوداً - كان وجود الممكن واجبا ، وهو محال . وإن كان وجوبه لغير كونه وجودا كان وجوبه بالغير ، لا بالذات ، وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن وجوب مطلق الوجود لنفسه ، لا لكونه وجودا . ولا يلزم منه أن يكون الوجود المقيد واجبا . فإن الوجود المطلق إنما يقتضى وجوبه لا وجوب الوجودات المقيدة ، وليس المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجودا مطلقا ، ولو كان المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجودا مطلقا ، لم يلزم اقتضاء كون الوجود المقيد وجوداً الوجوب الوجود<sup>(١)</sup> المقيد .

### الوجه السادس

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان كل وجود واجبا ، لأن الوجوب الذاتى يكون مشتركا بين جميع أفراد واجب الوجود بذاته .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجوب الذاتى قد يكون من اللوازم الخاصة بالوجود المطلق دون الوجودات المقيدة ، فإن الماهية قد يلزمها ما لا يلزم شيئا من أفرادها كما عرفت .

### الوجه السابع

لو كان الوجود المطلق واجبا ، لكان كل ماهية واجبة الوجود بذاتها ، لأن الوجود صفة ، والماهية ذات ، ومتى كانت الصفة واجبة ، فالذات واجبة بطريق الأولى .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجود الذى هو صفة للماهية هو وجودها الخاص بها . وأما الوجود المطلق المشترك بين جميع الماهيات فهو ليس بصفة لشيء من الماهيات ، بل مجرد عنها بأسرها ، وهى تعيينات له إذا تعلق بواحدة منها ووجدت ما دام متعلقا بها . فإذا انقطع التعلق عدمت تلك الماهية . أو نقول : الوجود صفة للماهية فى العقل لا الخارج ، > وهو فى الخارج <sup>(١)</sup> < نفسها ومتقدم عليها أو معها .

### الوجه الثامن

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان حقيقة الواجب هى الوجود المطلق ؛ وهو أولى التصور بالكُنه ، فيكون تصوّره تعالى بكنهه بديهيا ، وهو خلاف ما أجمع عليه جميع العقلاء .

والجواب عن هذا الوجه أن الموجود فى العقل من الوجود المطلق القائم بذاته فى الخارج عاريا عن جميع المحال والماهيات ووجوداتها ، جهة <sup>(٢)</sup> من جهاته المحاطة المحصورة ، لا ذاه المحيطة الحاصرة ؛ لأنها لغاية ظهورها ، بهرت العقول فعجزت عن إدراكها . وفيه نظر : إذ لا بد <sup>(٣)</sup> من كون بعض الأشياء متصورا بالكُنه بديهيا ، والوجود المطلق أظهر الأشياء ، فيكون تصوّره بالكُنه ضروريا . أو نقول : تصوّره تعالى ضرورى ، والمجهول هو التصديق بكون ذلك المتصور > واجب الوجود بذاته لا تصوّر ذلك المتصور <sup>(٣)</sup> الذى هو الوجود المطلق . وفيه نظر : إذ يلزم أن يكون الواجب متصورا

(١) نافذة فى ص . (٢) فى ص : إذ لا يكون من كون بعض الأشياء ...

(٣) الزيادة عن ع .



بأنه بعد العلم بأنه تعالى هو الوجود المطلق ، بل وقبله أيضا . أو نقول : نحن لم ندع أن الوجود المطلق حقيقة واجب الوجود بذاته ، بل صدق إيجاب أحدهما على الآخر ، وهو لا يستدعي كون أحدهما حقيقة الآخر . وفيه نظر : فإن الوجود المطلق متى كان واجبا كانت حقيقة الواجب الموجودة في الخارج ليست إلا الوجود المطلق ، وكانت متصورة بكنهها لتصوره بكنهه ، بل الجواب منع الإجماع المذكور لقول الشيخ [٧٥] المكاشف غرث الأقطاب في « الفصوص » : فالخلق معقول ، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود ، وما عدا هذين الصنفين فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود .

### الوجه التاسع

الوجود المطلق عام ، والعام لا وجود له في الخارج ، بل في العقل ، فلا يكون الوجود المطلق واجبا .

والجواب عن هذا الوجه أنه ليس بصحيح على القول بوجود المثل ، وهو ظاهر ، ولا على القول بنفيها ، فإن الوجود العام بمعنى طبيعة الوجود<sup>(١)</sup> موجود في الخارج وإن لم يكن موجودا فيه بقيد العموم .

### الوجه العاشر

قول الوجود على الجزئيات بالذات ، وقوله على الكليات بالعرض ، ومطلق الوجود كلي . فلو كان الوجود المطلق واجبا لكانت أشخاص الممكنات أولى منه تعالى بالوجود ، وهو محال .

(١) في ظ : طبيعة الوجود < وصيغة الوجود > موجود ...

والجواب عن هذا الوجه أنا لا نُسَلِّمُ أن الأشخاص أولى بالوجود من الأنواع ، بل الأمرُ بالعكس لاستمرار وجود النوع وعدم استمرار وجود الشخص ، بل النوع قد يوجد في الخارج بدون كل واحد من أشخاصه المادية عند القائلين بوجود المثل على الوجه المشهور الذي نقله الشيخ عنهم .

### الوجه الحادى عشر

لو كان الوجود المطلق واجبا حتى كان البارى تعالى هو الوجود المطلق ، لكان البارى تعالى كليا ، فلم يكن فاعلا لشيء من أشخاص الممكنات ، لأن المعلول الشخصى إنما تكون علته شخصا لا كليا .

والجواب عن هذا الوجه أن الكلى الموجود في الخارج مجردا فيه عن الهوى ، واحد فيه بوحدة شخصية عقلية . والواحد بالوحدة الشخصية العقلية يجوز أن يكون فاعلا لوجود ذى وحدة شخصية : عقلية أو غير عقلية .

### الوجه الثانى عشر

لو كان الوجود المطلق واجبا حتى كان البارى تعالى هو الوجود المطلق ، لم يكن عاقلا لذاته وللأشياء ؛ لأن العاقل لذاته وللأشياء يجب أن يكون جزئيا حقيقيا ، والوجود المطلق كلى ، والكلى يمتنع أن يكون عالما بشيء من الأشياء .

والجواب عن هذا الوجه أن العاقل إنما يجب كونه موجودا قائما بذاته مجردا عن الهوى تجريدا تاما بوحدة عقلية . والكلى على القول بالمثل يكون كذلك . فيجوز كونه عاقلا .

### الوجه الثالث عشر

لو كان البارئ تعالى هو الوجود المطلق لم يكن موصوفاً بشيء من الصفات الثمانية التي هي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والبقاء ، لأن الموصوف بها إنما يكون جزئياً حقيقياً ، والوجود المطلق ليس بجزئي حقيق .

### الوجه الرابع عشر

لو كان البارئ تعالى هو الوجود المطلق لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً ، لأن الموصوف بأحد هذه الثلاثة إنما يكون شخصاً ، والوجود المطلق ليس بشخص .

### الوجه الخامس عشر

لو كان الإله تعالى هو الوجود المطلق لم يكن معبوداً ولا مدعواً بل لب نفع أو دفع<sup>(١)</sup> ضرر . لأن المعبود أو المدعو إنما يكون شخصاً . والوجود المطلق ليس بشخص .

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة أن الموصوف بالصفات المذكورة إنما يجب كونه واحداً بوحدة عقلية . والوجود المطلق على القول بوجود المثل يكون واحداً في الخارج بوحدة عقلية ، فيجوز كونه موصوفاً بالصفات المذكورة .

### الوجه السادس عشر

قد ينخطر ببالنا الإله تعالى مع الغفلة عن الوجود المطلق ، وبالعكس ، فلا يكون أحدهما الآخر ، فلا يكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته . وهو المطلوب .

[٧٦]

### الوجه السابع عشر

(١) لو كان الوجود المطلق هو الباري تعالى لكان التصديق بأحدهما عين التصديق بالآخر. وليس كذلك ، لوجود التصديق بأحدهما مع التكذيب بالآخر. والجواب عن هذين الوجهين أن كل واحد منهما إنما يدل على مطلق التغيريين الوجود المطلق وبين واجب الوجود بذاته ، لا على وجود المباشنة بينهما . ونحن نقول بتغيرهما ، فإننا إنما ندعى صدق إيجاب أحدهما على الآخر لاتحادهما من جميع الوجوه . والشبثان الصادق لإيجاب أحدهما على الآخر قد يُتصور أحدهما مع عدم تصور الآخر ، وقد يُصدَّق<sup>(٢)</sup> بوجود أحدهما مع التكذيب بوجود الآخر .

### الوجه الثامن عشر

لو كان الوجود المطلق واجباً ، لكان الواجب متعدياً الجزئيات . وهو شرك .

والجواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من صدق واجب الوجود بذاته على الوجود صدقه على جزئياته لعُقم الشكل الأول ، والكبرى مهمة . فلا يلزم كون واجب الوجود بذاته متكثر الجزئيات .

### الوجه التاسع عشر

الوجود المطلق ليس بمنحصر في شخص واحد ، وواجب الوجود بذاته منحصر في شخص واحد ، فليس الوجود المطلق بواجب .

والجواب عن هذا الوجه أن كبرى القياس المذكور لا تصدق كلية<sup>(١)</sup>  
عندنا ، فلا يُنتج أن الوجود المطلق ليس بواجب الوجود لذاته ، لعقم  
الشكل الثانى ، والكبرى جزئية .

### الوجه العشرون

لو كان الوجود المطلق موجودا فى الخارج لكان له وجود آخر ، فيُنقل  
الكلام إلى الوجود الآخر ، ويلزم التسلسل .

والجواب عن هذا الوجه أن وجود الوجود المطلق نفسه ، فلا يلزم  
التسلسل . وإن كان غيره فهو إما يكون غيره بالاعتبار . والتسلسل فى الأمور  
الاعتبارية ليس بمحال .

### الوجه الحادى والعشرون

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان ذاتيا لجميع ما عداه من الموجودات .  
إذ لو كان عرضيا لها لاحتاج إليها ، فكان ممكنا ؛ هذا خلف . وإذا كان  
ذاتيا لها ، كان جنسا ، لكونه أعم الذاتيات حينئذ . ولو كان جنسا لها  
لكان جنسا عاليا وكان الجنس العالى واحدا وهو محال ، لأن ذلك الجنس  
إن كان جوهرًا لم يكن جنس الأعراض ، بل كان الجوهر جنسا له . وإن  
كان عرضا لم يكن جنس الجواهر ، فلا يكون الوجود المطلق واجبا .  
وهو المطلوب .

(١) كليا : ص ، ت ، ت ، ١ . (٢) ت ١ : بجميع .

والجواب عن هذا الوجه أننا لا نُسَلِّمُ أن ذلك الجنس العالى إذا كان جوهرًا لم يكن جنسَ الأعراض<sup>(١)</sup> ، بل يكون الجوهرُ جنسًا له لاحتمال كون الجوهرية من لوازمه الخاصة بما هيته دون أفرادها ، ولا أن الجوهر<sup>(٢)</sup> يكون جنسًا له ، فإن الجوهر ليس جنسًا لكل جوهر حتى لنفسه ولفصول أنواعه ، بل للجواهر الخمسة فقط .

### الوجه الثانى والعشرون

الوجودُ والماهية متغايران فى العلم بهما ، فهما : إما موجودان ، أو الماهية موجودة دون الوجود ، أو بالعكس . فإن كان الأول فهما : إما أن يتحدَا أو يتغايرا . فإن اتحدَا كانت عللُ الماهية بعينها عللُ الوجود ، وهو محال . وإن تغايرا فلا بد من قيام أحدهما بالآخر ، وإلا لم يكن أحدهما موصوفا بالآخر . فإما أن يقوم الوجود بالماهية فيلزم تقدُّمُ الماهية على الوجود بالوجود ، وهو محال لامتناع تقدُّم الشيء على نفسه ، أو تقوم الماهية بالوجود فيلزم تأخر الماهية عن الوجود بالوجود ، وهو محال لاستحالة تأخر الشيء عن نفسه . وإن كان الثالث لم يكن لشيء من الأشياء ماهيةٌ فى الخارج ألْبَتَةً ، وهو باطل بالضرورة ، فتعين الثانى ، فلا يكون الوجودُ المطلق واجبًا لامتناع كون الواجب معدوما .

والجواب عن هذا الوجه أننا نختار ان الماهية والوجود موجودان فى الخارج مُتَّحِدَانِ فيه ، لكن اتحداهما فى الخارج لا يستلزم اتحاد عللهما

(١) فى الأصلية : عرضيا ، والتصحيح عن ت ١ . (٢) فى صلب النص وفى ١ : لأن ،

وفى الهامش وفى ع ما أثبتناه . (٣) فى الأصلية : تغاير ، والتصحيح عن ت ، ت ١ ، ع .

ضرورة تغايرهما في العقل . وليس اقتضاء اتحادهما الخارجى لاتحاد عليهما  
أولى من اقتضاء تغايرهما العقلى لتغاير عليهما . وأيضا المراد بالوجود في التريد  
إما الوجود المطلق أو الوجود المقيد . فإن كان الوجود المطلق ، فلا نُسلم أنه  
[٧٧] لابد من قيام أحدهما بالآخر . وعلى تقدير تسليم ذلك فنختار أن الماهية  
قائمة بالوجود المطلق . قوله : فيلزم تأخر الماهية عن الوجود بالوجود وهو  
محال لاستحالة تأخر الشيء عن نفسه — قلنا : الوجود المتأخر عنه هو الوجود  
المطلق ، والوجود المتأخر هو الوجود المقيد ، ولا امتناع في تأخر الوجود  
المقيد عن الوجود المطلق . وإن كان الوجود المقيد ، فلا يلزم من وجود  
الماهية في الخارج دونه وجودها فيه دون الوجود المطلق ، فلا يلزم عدم  
الوجود المطلق في الخارج ، فلا يلزم عدم كون الوجود المطلق واجبا .  
فلا يتم هذا الوجه .

### الوجه الثالث والعشرون

الوجود المطلق نسبة ، والنسبة تحتاج إلى المنتسبين ، وهما ههنا : الماهية ،  
والخارج أو الذهن ، والمحتاج ممكن ، فلا يكون واجبا .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بنسبة ، بل النسبة  
إنما تلحق الموجودات الخاصة .

### الوجه الرابع والعشرون

الوجود المطلق لابد من كونه وجود شيء في العقل أو في خارجه ،  
فهو عرض نسبي ، فكيف يكون واجبا ؟ !

(١) تغايرهما : مكررة في ت ١ . (٢) ت ١ : فلها .

(٣) في الأصلية وفي ت ، ت ١ ، ع : فإن ، والتصحيح عن ط .

والجواب عن هذا الوجه أنه لو صح، لكان وجود الواجب زائداً عليه، وهو باطل؛ بل الوجود الذي هو أعم من وجود الممكن لا يلزمه العروض للسامية. وإذا كان كذلك فإذا أخذ موجوداً في نفسه قائماً بذاته، فلم لا يجوز أن يكون واجباً؟

### الوجه الخامس والعشرون

الوجود المطلق نسبة؛ والنسبة أمر اعتباري؛ فيكون أمراً اعتبارياً، فلا يكون واجباً.

والجواب عن هذا الوجه أن المقدمتين ممنوعتان: أما الصغرى فلا<sup>(١)</sup>، فقد نتصور الوجود موجوداً في نفسه من غير أن نتصوره وجوداً لشيء؛ وأما الكبرى فلا، لأن النسبة أمر حقيقي عند المشائين وعند الإشراقيين أيضاً. وإنما جعلها أمراً اعتبارياً صاحب الإشراق، ولا عبرة بقوله، فإن من النسب والإضافات ما نعلم بالضرورة أننا لا نخبر عنه، بل نجده، لكن النسبة خفية الوجود لضعف وجودها بسبب كثرة احتياجها؛ فإنها مع احتياجها إلى موضوعها الذي هو المنسوب تحتاج إلى المنسوب إليه. ولئن قال: جاعلها اعتبارية يجعلها موجودة لكنه يجعل فاعلها المدرك الذي يعتبرها، وهي مع ذلك <تكون> موقوفة على أمور وشروط أخرى. فإذا أدركت وحكم بها على شيء، عند وجود الشرائط كان الحكم صادقا؛ بخلاف الأمور الفرضية، فإنها لا تفتقر إلى وجود شرائط وارتفاع موانع، بل هي قد تكون ذوات؛

(١) ت ١ : الصغير.

(٢) الزيادة عن ع، ت ١.



والأمور الاعتبارية إنماتكون صفات، وتألّف الأمر الفرضي لا يكون مطابقاً لتألّف رُكني التألّف بحسب نفسيهما<sup>(١)</sup>، وتألّف الأمر الاعتباري يكون مطابقاً لتألّفهما بحسب نفسيهما<sup>(١)</sup> على معنى أن تألفه التقيدي إن كان إيجابياً كان تألفهما بحسب نفسيهما<sup>(١)</sup> إيجابياً، وإن كان ضرورياً كان تألفهما بحسب نفسيهما<sup>(١)</sup> ضرورياً، وعلى هذا القياس .

فنقول : الإنسان بل الحيوان الأعجمي يدرك وجود صفة الولدية لذات الولد، والحيوان ليس فاعلاً لذلك الوجود بطبع أو اختيار أو قسر بالبدئية، بل الصادر من المعتبر ليس إلا حكمه على الذات بالصفة .

### الوجه السادس والعشرون

لو كان الوجود المطلق واجباً لم يكن موجداً لشيء من وجودات المحكمات .

والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن الحيوان مثلاً باعتبار جزء<sup>(٢)</sup> ومقدّم ممتنع الحمل على الإنسان، وباعتبار آخر صحيح الحمل عليه، فلم لا يجوز أن يكون الوجود المطلق باعتبار فاعلاً للوجود المقيد ممتنع الحمل عليه، وباعتبار آخر متحداً مع الوجود المقيد صحيح الحمل عليه ؟ !

---

(١) ت ١ : نفسيهما .

(٢) مشكولة في الأصلية وفي ت : باعتبار جزء . وهو خطأ .

## البحث الثانى

فما يمكن أن يحتاج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته . وهو من وجوه :

### الوجه الأول

[٧٨] الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لزم من قبوله إياه كونه وجودا معدوما ، وهو أولى الاستحالة .

وهذا الوجه باطل ، لأننا لا نُسَلِّم استحالة صيرورة الوجود معدوما ؛ فإنه إذا انتفى زيد ينتفى وجوده : فصار وجوده معدوما .

### الوجه الثانى

الوجود المطلق واحد الحقيقة ؛ وقابل العدم ليس بواحد ؛ فالوجود المطلق لا يقبل العدم ألبتة . وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحد الحقيقة كزيد وكالإنسان . فكبرى القياس المذكور من الشكل الثانى إنما تصدق جزئية ، فهو عقيم .

### الوجه الثالث

لو قَبِل الوجود المطلق العدم أو العدم المطلق الوجود<sup>(٢)</sup> لكان الشئ مع وجوده بالفعل موصوفا بنقيضه ؛ وهو باطل بالضرورة .

---

(١) ت ١ : ضرورة . (٢) الكلمات الأربع الأخيرة مشكولة فى الأصلية .

وهذا الوجه أيضاً باطل<sup>(١)</sup>، لأن أحد النقيضين قد يُحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يُحمل الكلّي على مفهوم الجزئي مطلقاً . ولئن قال : مطلق الجزئي لا يوصف بالكلّي من حيث هو نقيضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل أن يكون أيضاً كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله في «شرح فصوص الحكم» ، وقال بعد الفراغ من بيان إنه يمتنع أن يقبل شيء من الوجود والعدم المطلقين الآخر، بل القابل لهما — يعني للوجود والعدم<sup>(٢)</sup> — هو الأعيان ، وأحوالها الثابتة في العالم العقلي تظهر بالوجود وتخفى بالعدم ، وهو صريح في أن المعدوم شيء في حال عدمه ، وهو ليس بشيء<sup>(٣)</sup> .

### الوجه الرابع

لو قبل مطلق الوجود العدم<sup>(٤)</sup> — ، وهو لازم للوجود الواجبي ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، وإمكان وجود الملزوم يستلزم إمكان وجود اللازم — لا يمكن عدم الواجب تعالى ، وهو محال .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مطلق الوجود قد يقبل العدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجبي .

### الوجه الخامس

الوجود هو ليس بمتنع ، وهو ظاهر ؛ ولا يمكن ، وإلا لكان له علة مُوجدة ، فهي إما ماهيته أو أحد أفراده أو خارج عنهما . والأول

(١) باطل أيضاً : ع . (٢) الوجود : ت ١ . (٣) تحتها تفسير لها هو «بمعنى : محال» ؛ وفي ت ١ ، ع : فهو ليس بشيء . (٤) مطلق والعدم : مشكوتان في الأصلية . (٥) عن ع ، ت ، ت ١ ؛ وفي الأصلية : ألزم . (٦) كان : ع ، ت ١ .

يستلزم كون الشيء علة لنفسه بلا دور ، والثاني يستلزم كونه علة لنفسه مع الدور ، والثالث يستلزم كون المعدوم مؤثراً في الوجود . واللوازم الثلاثة ظاهرة البطلان ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته . وهو المطلوب .

وهذا الوجه سمعته من الأستاذ رحمه الله <sup>(١)</sup> . وفيه نظر ، لأن الانفصال الحقيقي إنما يجب تحقيقه بين المواد الثلاث بالنسبة إلى الواحد الشخصي . وأما بالنسبة إلى الكلي الطبيعي فقد يجتمع المواد الثلاث فيه بأن يكون بعض أفرادها واجبا ، وبعضها الثاني ممكنا ، وبعضها الثالث ممتنعا . فإن الطبيعة إنما توصف بالمتقابلات باعتبار أفرادها دون نفسها . وأيضا نختار أن طبيعة الوجود ممكنة وأن علتها بعض أفرادها وهو الوجود الواجب ، ولا نسلم تقدمها عليه بالطبع ، وإنما يجب سبقها إياه طبعاً لو كانت ذاتية له ، وهو باطل عندهم لقولها عليه بالتشكيك . وأيضا لم لا يجوز أن تكون العلة الفاعلية للوجود المطلق ليست بنفسه ولا بشيء من أفرادها ، بل إحدى الحقائق المنعوتة <sup>(٢)</sup> بالوجود ، فلا يلزم كون المعدوم مؤثراً في الوجود ؟

ويمكن الجواب عن النظر الأول بأن الطبيعة في الخارج واحدة كما تقدم ، وكل واحد لابد من اتصافه بإحدى المواد الثلاث دون الآخرين . وعن الثالث : بأن حقيقة العلة إنما توجد حقيقة <sup>(٣)</sup> المعلول بشرط وجود حقيقة العلة . فلو كان بعض الحقائق المنعوتة بالوجود علة فاعلية للوجود

---

(١) في هامش الأصلية : « أي شمس الملة مظفر رحمه الله » ؛ وفي ت تحت لفظ الأستاذ :

« شمس مظفر » .

(٢) ت ١ : المبعوتة . (٣) هذه الكلمة والتي تسبقها مشكولتان في الأصلية .

المطلق [٧٩] لكان بمض أفراده — وهو وجود تلك الحقيقة — علة له ، فلا يخرج هذا الاحتمال عن الأقسام المذكورة .

### الوجه السادس

لو كان وجودُ الوجودِ المطلق من غيره ، لكان ذلك الغيرُ قبل الوجود بالوجود ؛ هذا خُلف . وهذا الوجه فيه نظر ، لأن الفاعل إنما يجب سبقه المفعول بوجوده الخاص به ، لا بمطلق الوجود . ويجوز تقدم بعض أفراد الوجود المطلق على الوجود المطلق بالوجود الخاص بذلك الفرد وهو نفس ذلك الفرد ، أعني الوجود الواجب .

### الوجه السابع

لو قبل الوجودُ المطلقُ العدم ، لكان الوجود ماهية ؛ هذا خُلف . وهذا الوجه في غاية الضعف ، لأن الوجود والماهية من الأمور الاعتبارية ، فيجوز عروض كل واحد منهما للآخر وحمله عليه بالمواطأة .

### الوجه الثامن

القول بوجود المُثُل الأفلاطونية حقُّ كما تقدم ؛ ومن المحتمل أن يكون الوجود المطلق نوعاً حقيقياً للوجودات المقيدة ، إذ امتناع قبول الذاتى الشدة والضعف ممنوع . وما ذكروا في بيانه لا يفيد . فيمكن كون مطلق الوجود موجوداً واحداً في الخارج مفارقاً لجميع المحالِّ والماهيات والوجودات ، محمولاً بالمواطأة على كل واحد من الوجودات المقيدة وعلى

---

(١) في الأصلية ، وفي ت ١ : وجود وجود المطلق . (٢) في الأصلية : لحمله .

مجموعها في جواب ما هو حتى يكون تمام حقيقة الوجود الواجبي ، فيكون واجب الوجود بذاته أيضا .

وهذا الوجه باطل ، لأن دليلهم على امتناع قبول الذاتى الشدة والضعف في غاية الإحكام ولا بأس بذكره وذكر ما قيل عليه والجواب عنه ليُعلم استحكامه . فنقول : الذاتى لا يحتمل الشدة والضعف لأن القدر المُعتَبَر منه في تقويم الذات إن زال عند الضعف بطلَ الذات ، فيكون الضعف بطلانا ، هذا خلف . وإن لم يزل ، كان الزائل من عوارض الذات ، فيكون الضعف في بعض عرضياتها دون ذاتياتها<sup>(١)</sup> ، وهو المطلوب . واعتُرض عليه بأنه لو صح ، لم تقبل الكيفية الشدة والضعف بعين المقدمات المذكورة ، لأن المقدار المعتبر من الحرارة في تقويم الحرارة إن زال عند الضعف كان الضعف بطلانا ، وإلا كان الضعف في < بعض ><sup>(٢)</sup> عرضيات الحرارة دون ذاتياتها .

وجوابه أن مُطلق الحرارة عَرَضِيٌّ للحرارات ، والنقض الإجمالى المذكور إنما يصح لو كان ذاتيا لها . فإن قلت : الخط نفس الطول ، والطول يحتمل الشدة والضعف ، فالخط يحتملها ، وهو ذاتى للخطوط ، فالذاتى يحتملها<sup>(٣)</sup> - قلت : الخط غير الطول ، لأن الطول والقصر من مقولة المُضاف ، والخط من مقولة الكم . فإن قلت : المقدار يقبل الزيادة والنقصان وهما نفس الشدة والضعف ، والمقدار ذاتى للقادير ، فالذاتى يحتمل الشدة

(١) في الأصلية وت ١ ، ع : ذاتيا ، والنصحیح عن ت ١ .

(٢) الزيادة عن ع ، ت ، ت ١ ، وعن هامش الأصلية .

(٣) يحتملها : ت ١ .

والضعف — قلتُ : لا نسلم أن الزيادة والنقصان نفس الشدة والضعف  
 <والشدة والضعف> سلمناه، لكن لا نسلم احتمال المقادير الزيادة والنقصان  
 في نفس المقدار، بل هي إنما تحتملها عند نسبة بعضها إلى بعض في قدر ما قدراً<sup>(١)</sup>  
 به واشتملا عليه، <لأ><sup>(٢)</sup> في الماهية المقدارية. أو نقول: المقدار قد يؤخذ  
 من حيث هو مقدار بالذات، وقد يؤخذ من حيث هو مقدار بالعرض،  
 والمقادير إنما تحتمل الزيادة والنقصان في الثانى الذى هو عرضى لها،  
 لا فى الأول الذى هو ذاتى لها. فإن قلت: كيف يحتمل الشدة والضعف  
 وهو ذاتى للكيفيات؟ قلت: كيف نفسه لا يحتملها، بل بعض  
 أنواعه يحتملها بالنسبة إلى أفرادها، وهو يكون عرضياً لها. وإن كان  
 الكيف ذاتياً له كالبياض والسواد فإن الكيف ذاتى لهما يقع عليهما بالتساوى  
 وهما عرضيان لأفرادهما يقعان عليها [٨٠] بالتشكيك. فإن قلت: الحساس  
 والمتحرك بالإرادة يحتملان الشدة والضعف مع أنهما ذاتيان لأنهما فصل.  
 قلت: الفصل: "ذو النفس الحيوانية"، لاهما. فإن قلت: لم لا يجوز أن  
 يكون احتمال الذاتى الشدة والضعف بسبب اشتغال الأشد على مثل الأضعف<sup>(٣)</sup>  
 وزيادة وكون المزيد والمزيد عليه متساويين فى الماهية ومساويين  
 لمجموعهما فيها. قلت: لما ذكرنا من البرهان على امتناع قبول الذاتى الشدة  
 والضعف، ولأن الماهية القابلة للشدة والضعف على الوجه المذكور لتعدد  
 أفرادها يجب أن تكون مادته، فإن كان محل المزيد والمزيد عليه واحداً

(١) مشكول فى الأصلية .

(٢) ناقصة فى ت ، ت ١ ، ت والأصلية . وموجودة فى ع .

(٣) تحت الواو شرح هو : « أى مع » ، فى الأصلية .

بعينه ، اجتمع المثلان وهو مُحال ؛ وإن كان كثيرا كانا شخصين لا شخصا واحداً أقوى من كل واحد منهما بانفراده في الماهية ، وتكون زيادة الأشد على الأضعف في العدد وحده . فإن قلت : لا نُسلم أن تعدد أفراد النوع الواحد إنما يمكن بتعدد القابل لإمكان كونه بشيء آخر أيضاً كاحتمال الشدة والضعف حتى يكون < وجود > <sup>(١)</sup> زيد ووجود عمرو متعددين بتعدد المواد ، ووجودات المفارقات متعددة بالشدة والضعف مع اتحاد جميع الموجودات في تمام الحقيقة كما عند القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته . قلت : ما ذكرنا من الدليل يمنع من قبول النوع الشدة والضعف ، ومن تفاوت أشخاصه فيه ، ويوجب كون الأشد والأضعف مختلفين بالماهية بالضرورة ، فلا يتوجه ما ذكرتم .

### الوجه التاسع <sup>(٢)</sup>

ذكر المحقق <sup>(٤)</sup> أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . وأما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له في الخارج ، متبوعة له في العقل ، وهو صريح في أن الوجود أمر حقيقي والماهية اعتبار عقلي . فالموجودات الخارجة عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ، والماهيات تعيينات له يختلف بها عند العقل وجودات خاصة <sup>(٥)</sup> هي الأعيان الخارجة .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مراد المحقق بكون الماهية تابعة للوجود من حيث الوجود ومتبوعة له من حيث العقل أن صدور وجودها من

(١) الزيادة في هامش الأصلية وفي ت ١ ، ت ، ع . (٢) المواد : ت ١ وهو تحريف ظاهر . (٣) الوجه السابع : ت ١ ، وهو غلط . (٤) تحتها : « خواجه » في الأصلية . وفي ت : « طوسي » ، أي : نصير الدين الطوسي . (٥) مشكولتان في الأصلية .



الفاعل بالذات وصدورها نفسها منه بالعرض ، فإنه عنى بالصادر الوجود المترجح على العدم ، لا الموجود المترجح وجوده على عدمه .

### الوجه العاشر

كل نوع له تعيينٌ يمتاز به عن سائر الأنواع مع قبوله التعيينات المتقابلة<sup>(١)</sup> .  
فالوجود المطلق ماهيةٌ واحدةٌ ممتازةٌ بوحدها<sup>(٢)</sup> في الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباينة . وكل من قال بذلك قال بأن الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب .  
فإن قلت : القولُ بذلك لا يستلزم القولَ بهذا<sup>(٣)</sup> ، فإن القائل بالمثل يقول بالأول دون الثانى ، فلا نُسَمَّ أن كل من قال بالأول قال بالثانى .  
فنقول : استتباع القول بالأول للقول بالثانى ، وإن لم يكن لزوميا ، لكنه اتفاق بشهادة الاستقراء . والقائلون بالمثل من الحكماء لا يقولون بالأول ، فإنهم إنما يقولون بالمثل للأنواع دون الأجناس فضلا عن الطبائع المشككة .

### الوجه الحادى عشر

الواجب تعالى عبارة عن الوجود ، فهو عبارة عن الوجود مطلقا ، أو عنه مع قيد ، والثانى يستلزم التركيب ، فتعين الأول ، فيكون الوجود المطلق واجبا . وهو المطلوب .

(١) تحتها فى الأصلية : « أى الشخصيات » ؛ وهى فى ت ١ : المقابلة . (٢) ت ١ : يؤخذ بها .

(٣) فى هامش الأصلية : « أى الوجود المطلق ماهيته ممتازة بوحدها فى الخارج عن سائر

الماهيات مع قبولها الوحدات المتباينة » .

(٤) فى هامش الأصلية : « أى الوجود المطلق واجب الوجود بذاته » .

(٥) يقول : ت ١ .

وفي هذا الوجه نظر ، لأن الواجب تعالى ليس عبارة عن مطلق الوجود ، ولا عنه مع قيد ، بل عن وجود آخر بسيط معروض للوجود المطلق ، وهو الوجود الواجب .

### الوجه الثاني عشر

الموجود مطلقا لا يقبل العدم ، وإلا كان الموجود المطلق معدوما ، وهو محال بالبدية . وإذا كان مطلق الوجود واجبا [ ٨١ ] كان مطلق العدم ممتمنا ، فكان الممكن منحصرا في الوجود والعدم المقيدين ، ومطلق العدم في الممتنع ، ومطلق الوجود في الواجب .

### الوجه الثالث عشر

القول بالمثل حق كما تقدم . فالوجود أو الموجود معنى واحد خارجي مجزء عن المادة مقول على كل وجود أو موجود يوجب رفعه رفع كل شيء ، فيكون مقدما بالطبع في الخارج على كل ما عداه من الموجودات ، فلا يكون شيء علة له ، بل يكون هو علة لكل شيء ، فيكون الوجود المطلق أو الموجود المطلق واجبا وكل الموجودات شخصا واحدا معقولا ، وهو نفس القول باجتماع الضدين والنقيضين كما هو مشهور عن بعض الموحدين .

### الوجه الرابع عشر

لو صدق قولنا : الوجود المطلق أو الموجود المطلق معدوم ، ومعنا مقدمة صادقة في نفس الأمر وهي قولنا : البارئ تعالى وجود أو موجود — لصدق قولنا : البارئ تعالى معدوم ، وهو محال .

(١) ت : وكان . (٢) مشكولتان في الأصلية .

(٣) أى القائلين بوحدة الوجود . (٤) ت : قولنا : المطلق أو الموجود المطلق .

وجوابه أن الشكل الأول إنما ينتج والكبرى كلية . والقياس المذكور تكذيب كبراه كلية .

### الوجه الخامس عشر

كل ما عدا الموجود المطلق أو الوجود المطلق فإن تصوّره مشتمل على تصوّر كل واحد منهما ، ومسبوق بتصوّر كل واحد منهما ؛ فيكونان ذاتيين لغيرهما من الموجودات ، فلا يكون شيء منها فاعلاً لأحدهما ، فيكون كل واحد منهما واجبا . ولئن قال : تقدّم تصوّر الوجود المطلق على تصوّر الأشياء من حيث سبقتها<sup>(١)</sup> بالزمان لا بالطبع ، فلا يكون ذاتياً لها ، فيمكن كون بعضها فاعلاً له . وكيف لا يكون عرضياً لها مع عدمه أعم خواصّ الذاتى الثلاث<sup>(٢)</sup> وهى امتناع الرفع ؟ !

فنقول : تصوّره متقدّم بالطبع على تصوّرها من حيث وجودها ، وهى موجودة من حيث وجودها ، لا من حيث ماهيتها ، لأن الماهية أمر اعتبارى ، والوجود أمر حقيقى عندنا<sup>(٣)</sup> .

ولئن قال : كيف يكون الأمر كذلك والماهية ذات والوجود صفة لها ؟

فنقول : يمكن أن يكون قولنا : الماهية موجودة كقولهم : رجل لابن وتامر والبياض ذو محل<sup>(٤)</sup> .

(١) ص ، ت ، ع : شبيها .

(٢) فى هامش الأصلية : « وهى امتناع الرفع ووجوب الإثبات والتقدّم فى الوجودين

والمدمين ( أى الذهنى والخارجى ) لكن بالنسبة إلى جزء واحد » ( ما بين قوسين موجود أيضا فى الهامش ) . (٣) فى هامش الأصلية : « أى عند الموحدين » .

(٤) فى الأصلية : « تاجر » ، والتصحيح عن ع .

ولئن قال : نحن نعلم بالبديهة أن قولنا : الإنسان موجود ، كقولنا :  
 الإنسان ضاحك ، لا كالأمثلة المذكورة<sup>(١)</sup> . فنقول : لم لا يجوز أن تكون  
 الماهيات نفس الوجودات الخاصة وتكون الوجودات الخاصة متخالفة  
 بالماهيات ومخالفة للوجود المطلق بالماهية ويكون وقوع الوجود  
 عليها باعتبار ما تتفق فيه ، ووقوع الماهية عليها باعتبار ما تختلف فيه ؟  
 والحمل<sup>(٢)</sup> العرضي فيما يكون المحمول غير مشتق لا يقتضى افتقار المحمول إلى  
 الموضوع ، فيمكن أن يكون الوجود المطلق موجودا في نفسه ، قائما بذاته  
 شيئا واحدا في الخارج ، مجزئا عن جميع المحال والماهيات ، مشتركا بين جميع  
 الوجودات والموجودات في الخارج — كما هو رأى القائلين بوجود المثل —  
 غير معلول لشيء منها ، بل يكون كل ما سواه معلولا له . ولئن قال : هم<sup>(٣)</sup>  
 إنما جعلوا الوجود المطلق واجبا ، وليس جعل الوجود المطلق واجبا أولى  
 من جعل الموجود المطلق أو غيره من الأمور العامة واجبا . فالقول بأنه  
 واجب دون غيره من الأمور العامة تحكّم محض . وإن جعل اثنين من الأمور  
 أو أكثر واجبا ، لزم تعدد الواجب وهو باطل . فنقول : اثنيّة الوجود  
 المطلق والموجود المطلق اعتبارية ، فلا يلزم من وجوبهما تكثر الواجب  
 تعالى ، بل لو كان كل واحد من الأمور العامة واجب الوجود لذاته ، لم يلزم  
 تكثره تعالى ، فإنها واحدة بالذات ، وإن اختلفت بالاعتبار . لكن كل  
 ما عدا الوجود منها يشتمل على تركيب ما ، وإنما يصير موجودا بالوجود ،

(١) ت ١ : المذكور .

(٢) في الأصلية تحت اللفظة : « وهى الموصيات » .

(٣) في الأصلية تحت اللفظة : « أى : الموحدون » .

فلذلك لم يكن شيء منها واجب الوجود بذاته إلا الوجود المطلق ، فإنه لا تركيب فيه ألبتة <sup>(١)</sup> ، بل هو موجود بذاته أزلاً وأبداً .

### الوجه السادس عشر

أطلق الأنبياء والأولياء الواجب تعالى على كل شيء من الأناسي والأعضاء وغيرهما . أما الأنبياء : فللحديث المشهور عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلعم : إن الله تعالى قال : « مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا . وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ ، وَإِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ » . وأما الأولياء ، فأكثر من أن يُحصى . وإذا كان كذلك فلا بد من كونه تعالى أعم الأشياء . وليس ذلك إلا الوجود المطلق . فيكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ؛ وهو المطلوب .

### الوجه السابع عشر

صحة إطلاقه تعالى على جميع الأشياء : إما لحلوله فيها ، أو لاتحاده بها ، أو لكونه أعمها . والأول باطل ، وإلا احتاج إليها فتعدد بتعدددها ، وهو مع بطلانه إنما يوجب صحة الإطلاق مجازا لا حقيقة .

(١) في ت ١ محرفة هكذا : لا يركب .

(٢) ت ١ : الذي .

والثاني مُحال لامتناع الاتحاد ، فإن الاثنين إن عُدَّما أو عُدَّما أحدهما فلا اتحاد . وإن بَقِيَ وجودين وبالضرورة الذاتية بل الأزلية<sup>(١)</sup> أو مادام مفهوم كل واحد منهما نفس مفهومه — <sup>(٢)</sup> < و > ليس شيء منهما نفس الآخر — كانا اثنين لا واحدا بالبدئية . فتعين الثالث ، فيكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ، وهو المطلوب . والحق أن إطلاقه تعالى على الأشياء مجاز ، وأن سبب رؤية الأولياء كُلِّ شيء إياه تعالى هو بَهْرُ نور معرفته عين العقل عن رؤيتها .

والحمد لله بدءا وعودا ، والصلاة على محمد وآله دائما  
وسرمدا .

> قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة  
المباركة العرين في أواخر رجب المرجَّب يوم السبت وقت  
ضحوة الكُبرى في بلده التي هي بروسا على يدَّ العبد الضعيف  
النجيف المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف : محمد بن مصطفى  
ابن موسى الأبا بلوغي المشتهر بالصوفي ، غفر الله له ولهما  
وأحسن له وإليهما ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين  
والمسلمات ، الأحياء منهم والأموات . آمين يارب العالمين .  
تاريخ سنة : ثلاث وثلاثون وثمانمائة من هجرة النبي <

(١) ع : الأولية . (٢) الزيادة من ع

(٣) هذه الزيادة موجودة في الأصلية فقط .

## المخطوطة رقم ٥٩ مجاميع م بدار الكتب المصرية

هذا المجموع يتضمن الرسائل التالية :

١ — رسالة تتعلق في بيان المركبات التي لا مزاج لها في الجو ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده ، كتبها باللغة التركية ، تقعا للأناضول ، وتفهمها للخواص والعوام . وفيها يتحدث عن : نوع أول : بخار ، دخان ، هواء ، سحاب ، مطر ، ثلج ، برد ، ضباب ، طل ، صقيع ، رعد ، برق ، صاعقة ، شهاب ، ذؤابة ، أذنان ، نيازك ، ذات القرون ، علامات ، حريق ، ريح حار ، ريح بارد ، ريح مموم ، إعصار ، زوايع ، قوس قزح ، هالة ، طفاوة . نوع ثاني : تكون جبال وأحجار . نوع ثالث : زلزلة ، سبب مياه ، عيون جارئة ، عيون راكدة ، آبار ، قنوات ، سبب غدوبة ماء ، سبب عدم غدوبة ماء .

[ ١ — و ٣ ب ]

٢ — رسالة تتعلق على بيان المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده .

[ ١٥ — و ٤ ب ]

٣ — رسالة تتعلق بأحوال الإشرافيون ( كذا ! ) ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده .

[ ١٥ — و ٦ ب ]

٤ — رسالة تتعلق في بيان منازل القمر ومكانه فيها ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده .

[ ٥ ب ]

٥ — رسالة في المقولات العشرة تأليف إبراهيم قصاب باشي زاده .

[ ٥ — ب ]

٦ — رسالة تتعلق على أحوال الرؤيا ، تأليف إبراهيم قصاب باشي زاده .

[ ١٧ — ب ٦ ]

والمجموع مكتوب بخط فارسي جميل وحواشيه مذهبة ومحل بثلاثة رسوم تزويقية في أول الرسالة الأولى وأول الرسالة الثانية وفي نهاية الرسالة الأخيرة . وفيه تحريف في بعض المواضع . [

## رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما لقصاب باشى زاده

[٤] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

< و > بعد ، حمداً < له > سبحانه وحده ، وصلاة وسلاماً على  
من لا نبي بعده . فيقول الفقير إلى آلاء ربه القدير ، إبراهيم المدعو بين أترابه  
بقصاب باشى زاده :

هذه رسالة تتعلق على بيان المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة  
والفرق بينهما .

فاعلم أن الموجود الخارجى إما واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . والممكن ،  
إن احتاج إلى موضوع ، ففَرْضٌ ، وإلا فجوهر . والجوهر ، إن قبل  
الإشارة الحسية ، فمادى ، وإلا فمجرد . والمجرد إما مؤثر ، أو مدبر .  
فالأول : العقول الطولية العشرة . وتأثيرها بمعنى كونها مشروطة<sup>(١)</sup> لتأثير الحق  
تعالى إما برهن على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى . والثانى : إما مدبر  
للأجرام العلوية ، وهى النفوس التسعة الفلكية — قال الشيخ فى « النجاة »  
وفى « الشفاء » إن النفوس الفلكية قُوى جسمانية منطبعة فى المسواد بمنزلة  
نفوسنا الحيوانية ؛ وصرح فى « الإشارات » بأن لها نفوساً مجردة بمنزلة  
نفوسنا الناطقة ؛ — أو مدبر للأجرام السفلية : فإما لأنواعها وهى المثل  
الأفلاطونية ، أو لأشخاصها وهى القوى الطبيعية الثامنة .



أما المثل الأفلاطونية بجوهر مجرد ، < من > عالم العقول ، مدبر لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومربكاتها ، حتى إن الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع إليها ويسمونه « رَبُّ النوع » عند الإشراقيين <sup>(١)</sup> ، و « بالطَّباع التامة » عند المشائين <sup>(٢)</sup> ، ويعبر عنه فى لسان الشرع الشريف « بملك الجبال » ، و « ملك الأمطار » ، و « ملك البحار » <sup>(٤)</sup> . وقال بعض من الإشراقيين <sup>(١)</sup> : المثل الأفلاطونية جوهر مجتدد ، لها هيئات نورية ، إذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته والسكر مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه .

وأما المثل المعلقة فواسطة كالمرآة بين عالم المحسوس والمعقول ، ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفلى تحتها ؛ وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات [هـ] والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح — مثال قائم بذاته . فإن جميع < ما > يرى فى المنام ويُتخيل فى اليقظة ، بل يُشاهد فى الأمراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس — كلها من عالم المثل . وفيها مدن ، ومن جملة تلك المدن : جابلق ، وجابرص ، وهورقليا ذات العجائب . ونقل العلامة الشيرازى فى شرحه على « حكمة

(١) ص : الإشراقيون .

(٢) ص : المشائون .

(٣) ص : بنير .

(٤) ص : النجار .

(٥) ص : علامة .

الإشراق» حديثاً عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ؛ إلا أن جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورقلياً من عالم أفلاك المثل .

والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة : منها ظلمانية ومنها نورانية ؛ وأما مثل أفلاطون < ف > نورية من عالم العقل ، تتعلق بجميع أبدان النوع مدبراً ، ولا تتألم بتألمها ، بخلاف النفس الناطقة .

## [٤٥٦] رسالة في تحقيق المثل الأفلاطونية لبيوك زاده<sup>(\*)</sup>

زعم البعض أن < ال > مثل الأفلاطونية عبارة عن الصور المعلقة لا في مكان، الثابتة في عالم الأشباح، المتوسطة بين عالمي<sup>(١)</sup> العقل والحس، لأنه أكثر تجزدا من العالم الحسي<sup>(٢)</sup>، وأقل تجزدا من العقول. فإنهم أثبتوا أربعة عوالم<sup>(٣)</sup> : عالم التجرد المحض، أي الحضرة الإلهية، وعالم الأنوار والعقول، وعالم المثال والخيال، وعالم الحس والشهادة<sup>(٤)</sup>. ومظاهر تلك الصورة قد تكون الأجسام [٤٥٧] السفلية<sup>(٥)</sup>، وقد يكون الخيال وغيره من القوى الجسمانية. وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها، والصور المعلقة غير متعلقة بمكان وجهة كالمجردات، حتى إنه ترى صورة مثالية لشخص واحد في مرآيا متعددة، بل في مواضع وأمكنة متكررة كما يحضر ملك<sup>(٦)</sup> واحد في ألف مكان لقبض الأرواح، ومن هذا القبيل حضور بعض الأولياء في زمان واحد في أماكن متعددة غربية وشرقية. ففي عالم المثال تروض الأجساد وتتجسد الأرواح. كذا في "الفوائد" للخافاني ونسبه أحمد الحريري في حاشية الجلال.

(\*) عن المخطوطة ٢٢٤ مجاميع تيمور، وهي تشمل على ٥٤ رسالة في ٦٠٢ صفحة أكثرها تأليف بيوك زاده (منلا ابراهيم كوزى بيوك زاده)، وهذه الرسالة له أيضا. والمخطوطة تختلف تواريخها بحسب الرسائل وهي بخطوط عدة. أما رسالتنا هذه فكتبت في سنة ١٢٦٩ هـ في أواخر جمادى أول.

(١) ن : علم ... عالم . (٢) ن : الحس . (٣) ن : أربع عوالم .

(٤) ن : الشهادة . (٥) ن : السفلية . (٦) ن : القبل .

(٧) ن : الخافاني .

لكن هذا في المثل الأفلاطونية غلط مشهور ، بل إنَّ زعم أفلاطون أن لكل نوع طبق نوعه شخصاً موجوداً في الخارج باقياً مستمراً أزلاً وأبداً حال كونه مجرداً عن المشخصات واللواحق<sup>(١)</sup> الخارجية، وتُسمى تلك الأشخاص المثل الأفلاطونية. واستُبدل عليه بأن هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة . وضعفه ظاهر : لأن المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج ، لأن الوجود الخارجى أيضاً من العوارض الخارجية وقد فرض مجرد < أ > عنها . وأما كون هذا الشخص المجرد جزءاً مشتركاً بين الماهية المخلوطة ففاسد ، لأن الماهية المجردة تُباين المخلوطة<sup>(٢)</sup> . كذا في شرح « الطوالع » لساجقلى زاده<sup>(٤)</sup> .

---

(١) ن : اللوح . (٢) ن : ماهيات . (٣) ن : جزء مشترك .

(٤) له صدة رسائل في مخطوطتنا هذه منها رسالة في إباحة قتل الكلاب المؤذية

(ص ٤٠٢ — ص ٤٠٤) ، ورسالة العلباء والأئمة (ص ٤٠٧ — ص ٤٠٨) ،

ورسالة السرور والفرح (ص ٥٢١ — ص ٥٣٥) .

## فهرس الأعلام الواردة في النص

(١)

- ابن سينا : راجع : الشيخ .  
أبو البركات البغدادى : ١٠٤ ش .  
أبو طالب ( المهدى إليه الرسالة ) : ٢  
أبو هريرة ( الصحابي ) : ١٤٤  
الأستاذ ( = شمس الملة مظفر ) : ١٣٥ ، ٧٠  
الإشراقيون : ١٥ ، ٦٦ ، ١٠٧ ( وما يتلوها ) ، ١٣١  
أفلاطون : ٦٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٢ ، ٨١ ، ٩٥  
الإمام ( = الفخر الرازى ) : ٣٤ ، ٦٨  
أنبا ذقليس : ٩٥

(ج)

- جبرائيل ( عليه السلام ) : ٨٧ ، ٨٨  
الجلال ( الدواني ) : ١٥٤

(ح)

- الحريرى ( أحمد ) : ١٥٤  
( أوائل ) الحكماء : ٨٥ ، ٩٥

(خ)

- الخافانى : ١٥٤  
خواجه ( = نصير الدين الطرمى ) : ٣٩ — ٤٠ ، ١٣٩

( د )

دحية الكلبي ( الصحابي ) : ٨٧ ، ٨٨

( س )

ساجقل زاده : ١٥٤

سقراط : ٩٥

( ش )

شمس الملة مظفر = الأستاذ .

الشيخ ( = ابن سينا ) : ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩ ،

٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ٧١ ،

٧٢ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٢١ ، ١٢٥ .

الشيرازي ( قطب الدين ) : ١٥١

( ص )

صاحب الإشراف ( = السهروردي المقتول ) : ١٢ — ١٥ ، ٦٦ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٨١ ،

٨٥ ( — ٨٨ ) ، ٩٣ ، ٩٨ ، ( ٩٩ ) ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ( ١٠٢ ) ، ١٣١ ،

صاحب « الشجرة » ( عز الدين بن عبد السلام المقدسي المتوفى ٦٧٨ هـ = ١٢٧٩ م ) : ٩٣ ،

الصوفية ( القائلون بالوحد = القائلون بوحدة الوجود = محيي الدين ابن عربي ومدرسته ) :

١١٧ ( إلى نهاية الكتاب ) ، ١٤١ ، ١٤٢

( ف )

فيثاغورس : ٩٥

( ك )

الكلابي ( = الفاشاني ، كمال الدين عبد الرزاق ) : ١٣٤

( م )

المحقق ( = خواجه نصير الدين الطوسي ) : انظر : خواجه .

محمد بن مصطفى الأبا بلوغي : ١٤٥

محيي الدين ابن عربي : ٩٣ ( — ٩٤ ) ١٢٤٤

المشائرون : ١٥ ، ١٠٤ ، ش ، ١٠٧ ( وما يتلوها ) ١٣١٤

المشبهة : ٣٦ ، ٣٧

موسى بن عمران ( عليه السلام ) : ٨٧

( ن )

النبي ( محمد عليه السلام ) : ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ١١٤

## فهرست أسماء الكتاب الواردة في النص

( ا )

« الإشارات والتنبيهات » لابن سينا : ٣٦ ، ١٥٠

( ت )

« التلويحات » لسهروardy المقتول : ٩٨ ، ٩٩

« التوراة » المنسوبة إلى موسى : ٨٧

( ح )

« حكمة الإشراق » لسهروardy المقتول : ٨٥ ، ١٥٢

( ش )

« شرح فصوص الحكم ( لابن عربي ) » لكمال الدين عبد الرزاق القاشاني : ١٣٤

« الشفاء » لابن سينا : ٧ ، ٩ ، ٦٨ ، ٧٠ ، ١٢١ ، ١٥٠

( ع )

« عيون الحكمة » لابن سينا : ٦٨

( ف )

« الفتوحات المكية » لمحبي الدين ابن عربي : ٩٣

« فصوص الحكم » لمحبي الدين ابن عربي : ١٢٤

( م )

« المباحثات » لابن سينا : ٦٨

« المباحثات المشرقية » لفخر الرازي : ٦٨

( ن )



## مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

### ( أ ) مبتكرات

- |                      |                               |
|----------------------|-------------------------------|
| ( ١ ) الزمان الوجودي | ( ٣ ) مرآة نفسي [ ديوان شعر ] |
| ( ٢ ) هموم الشباب    | ( ٤ ) الحور والنور            |

### ( ب ) دراسات أوربية

- |                        |                     |
|------------------------|---------------------|
| ( ١ ) الموت والعبقريّة | ( ٢ ) قلوب الفلاسفة |
|------------------------|---------------------|

### خلاصة الفكر الأوربي

- |                |                           |
|----------------|---------------------------|
| ( ١ ) نيتشه    | ( ٥ ) أرسطو               |
| ( ٢ ) اشبينجلر | ( ٦ ) ربيع الفكر اليوناني |
| ( ٣ ) شوپنهاور | ( ٧ ) خريف الفكر اليوناني |
| ( ٤ ) أفلاطون  | ( ٨ ) برجسون              |

### ( ج ) دراسات إسلامية

- |  |   |
|--|---|
| ( ١ ) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية | ( ٤ ) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي |
| ( ٢ ) من تاريخ الإلحاد في الإسلام          | ( ٥ ) أرسطو عند العرب                     |
| ( ٣ ) شخصيات قلقة في الإسلام               | ( ٦ ) المثل العقلية الأفلاطونية           |

### ( د ) ترجمات - الروائع المائة

- |                                     |                               |
|-------------------------------------|-------------------------------|
| ( ١ ) أينسندورف : من حياة حائز بائر | ( ٥ ) جيته : الأنساب المختارة |
| ( ٢ ) فوكيه : أندين                 | ( ٦ ) هيلدرلين : هيربون       |
| ( ٣ ) جيته : الديوان الشرقي         | ( ٧ ) نيتشه : زرادشت          |
| ( ٤ ) بيرن : أسفار اتشيلد هارولد    | ( ٨ ) رلكه : صحائف مالتى برجه |



كَمَّلَ طبع كتاب "المثل العقلية الأفلاطونية" بمطبعة دارالكتب المصرية  
في يوم الثلاثاء ١٥ ذو القعدة سنة ١٣٦٦ ( ٣٠ سبتمبر سنة ١٩٤٧ ) م

محمد نديم

مدير المطبعة بدارالكتب  
المصرية

